Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. V. Band 3. Heft

IX.

Das Associationsprinzip in der Geschichte der Aesthetik.

Von

Anna Tumarkin in Bern.

Als Fechner, zunächst in seinen Vorträgen, dann in der „Vorschule" das Associationsgesetz in die Aesthetik einführte, schien damit ein bisher völlig unbekanntes Gebiet entdeckt worden zu sein, und er selbst, der Tragweite der Frage sich bewusst, widmete ihr die besten Kapitel seiner Aesthetik, welche auch in dem Fall ihre Bedeutung behalten würden, wenn man die übrigen Ergebnisse seiner psychologisch-experimentellen Methode nicht zugeben wollte.

Was Fechner mit seinem Associationsprinzip sagen will, ist, kurz zusammengefasst, folgendes: wie in jeder Vorstellung die unmittelbare Wahrnehmung sich mit einer Reihe associirter Erinnerungsbilder verbindet, so gesellen sich in jedem Gefühlseindruck zu dem directen Gefühlston der gegebenen Empfindung die Gefühlstöne der mit ihr associativ verbundenen, früher gehabten Empfindungen, die ihr beim Ausfallen der vermittelnden Vorstellungen eine bestimmte Gefühlsfarbe verleihen.

Wie einfach auch das Gesetz lauten mag, so leuchtet doch seine Tragweite für die Aesthetik sogleich ein, wenn man bedenkt, dass dadurch das ästhetische Gefallen und Missfallen eine neue, empirisch verfolgbare Grundlage bekommt und somit der Psycho-

logie ein Einblick in die Welt der ästhetischen Urteile eröffnet wird. Eduard von Hartmann's Einwand, dass man bei dieser Betrachtungsweise nur zu psychologischen Gesetzen, nicht aber zu ästhetischen Normen gelangen kann, hebt für uns die Bedeutung derselben umsoweniger auf, als auch die ästhetischen Normen uns nicht als etwas Starres und absolut Bleibendes, sondern als das wandelbare Ergebeniss eines immer vor sich gehenden psychischen Prozesses erscheinen, und wir daher über den Werth einer Norm nur dann richtig urteilen können, wenn wir wissen, auf welchem Wege sie entstanden ist und sich entwickelt hat.

Ebenso gross scheint mir aber auch die Bedeutung zu sein, welche die Assosiationsfrage für den alten Streit der Form- und der Gehaltästhetiker bei näherem Zusehen gewinnt. Es wäre freilich zu viel behauptet, wenn man mit Fechner auf Grund des neugewonnenen Princips der reinen Formästhetik mit ihrem unmittelbaren Wohlgefallen am Schönen jede Existenzberechtigung absprechen wollte; so viel erhellt aber daraus, dass ein unmittelbares ästhetisches Urtheil sehr wohl durch allmähliches Ausfallen der Mittelglieder, mittelst eines verkürzten Verfahrens, aus einer Kette von Gründen entstanden sein kann. Der Psychologie wird somit die Aufgabe gestellt, das Werden des ästhetischen Urtheils zu verfolgen; andererseits kennzeichnen die reine Form- und die Gehaltästhetik nicht mehr absolute Gegensätze, sondern nur verschiedene Stufen derselben Entwickelung.

Diese Bedeutung des Associationsprinzips für die Aesthetik eingesehen und dieses in das entsprechende Licht gesetzt zu haben, bleibt das unleugbare Verdienst Fechner's; neu ist aber dieses Prinzip auch in seiner Anwendung auf die Aesthetik nicht. Die Frage hat vielmehr bereits vor Fechner eine lange Entwickelung durchlaufen, deren Stufen zu verfolgen der Zweck dieser Untersuchung ist[1]).

---

[1]) Auf Hume's für die Geschichte der allgemeinen Associationslehre so wichtige Untersuchungen („Ueber die menschliche Natur“, deutsch von Jacob — 1791) brauche ich hier insofern nicht näher einzugehen, als er selber ausser den wenigen Bemerkungen im Bd. II, S. 44f., für die Erklärung ästhetischer Phänomene keinen Gebrauch von seiner Theorie macht.

Dilthey[2]) hat schon darauf hingewiesen, dass Fechner's Aesthetik wie in manchen anderen Punkten, so auch in der Frage der Association bereits von Henry Home antizipirt worden war[3]); hält man des letzteren „Elements of criticism“ (1762) und Fechner's „Vorschule“ nebeneinander, so lässt die bis in die einzelnen Beispiele sich erstreckende Aehnlichkeit auch eine directe Beeinflussung wahrscheinlich erscheinen[4]). Bereits am Beginn der Aesthetik, als einer besonderen Wissenschaft, finden wir an einem Punkte alle die Keime versammelt, aus denen im Laufe der Entwickelung die späteren Auffassungen der Frage entstanden sind.

Nachdem Home in der Einleitung seinen Zweck dahin bestimmt hat, die Schönheit und die Kritik nicht auf die Autorität, sondern auf die menschliche Natur zurückzuführen, stellt er das allgemein psychologische Gesetz auf, dass die Aufeinanderfolge der Vorstellungen durch deren Beziehung, sei es die causale, sei es die zeitliche oder örtliche, sei es durch Aehnlichkeit oder Contrast, — bedingt ist: „an external object is no sooner presented to us in idea, than it suggests to the mind other objects with which it is connected“ (I, S. 18). Diese Behauptung ist rein psychologisch und, als emprische Thatsache, unantastbar; hier bleibt aber Home nicht stehen: ohne weiteres und den Sprung in seinem Denken gar nicht gewahr werdend, geht er auf das dogmatisch-metaphysische Gebiet über, indem er eine wesentliche, allgemeine und eine zufällige, individuelle Association unterscheidet; wesentlich ist ihm diejenige Aufeinanderfolge von Vorstellungen, die einer natürlichen Ordnung der Gegenstände entspricht, zufällig, bei der dies nicht der Fall ist. So verwandelt sich eine reine psychologische Beobachtung in ein dogmatisches Postulat, das wiederum zur Norm der ursprünglich gegebenen subjectiven Thatsache wird; denn die wirkliche Ordnung der Dinge soll entscheiden, ob die

---

[2]) „Die 3 Epochen der Aesthetik und ihre heutigen Aufgaben“ — „Deutsche Rundschau“, 1892.

[3]) Ueber Home neuerdings Neumann's Preisschrift: „Die Bedeutung Home's für die Aesthetik.“

[4]) Man betrachte z. B. die von Home angezogenen Beispiele in Ch. II, sect. V, S. 66 ff.

Aufeinanderfolge der Vorstellungen wesentlich oder zufällig ist[5]. Es ist der ewige Cirkelschluss vom Subject auf das Object und von diesem wieder auf das Subject, dem wir in der vorkritischen Philosophie immer von neuem begegnen. Wenn Home von einer wesentlichen Association spricht, so käme es für ihn vor Allem darauf an, zu bestimmen, was an ihr selbst wesentlich ist, denn der enge Zusammenhang, die Beziehung der ihr zu Grunde liegenden Gegenstände, setzt ein beziehendes, die Objecte in Zusammenhang setzendes Subject voraus; und nimmt man sogar die Beziehungen und Verhältnisse als etwas objectiv feststehendes an, dem das Subject sich anzupassen hat, so gewinnt man in dieser objectiven Ordnung der Dinge eine Norm, aber noch immer kein psychisches Gesetz. Ob diese Norm ferner aus der Logik ohne weiteres in die Aesthetik herübergenommen werden kann, bleibt eine weitere Frage.

So entspringt aus Home's objectivem, dogmatischem Standpunkt auch eine Bewerthung der Association: sind die Beziehungen („connections") der Dinge selbst ihrem Wesen nach eng oder entfernt, wesentlich oder zufällig, und ist andererseits der „natürliche" Lauf unserer Vorstellungen dem Wesen der Dinge entsprechend, so hat auch dieser sich derselben Bewerthung zu unterziehen. Lässt man aber auch nur eine dieser Prämissen fallen, und das scheint mir besonders in Bezug auf die letztere unumgänglich zu sein, so sehe ich nicht ein, wie man noch die Folgerung festhalten kann; die Association als psychologische Thatsache kann weder wesentlich noch zufällig sein, sie kann keiner Norm unterworfen werden, es sei denn, dass man für sie auch eine rein psychologische, quantitative Norm aufstellen wollte[6].

---

[5]) Ueber die Ueberbleibsel dieser Verwechslung des subjectiven und des objectiven Elements in der modernen Associationslehre: Bourdon in „Revue philosophique" 1891, I, 560 ff.

[6]) Eine immanente Bewerthung scheint H. v. Stein im Sinne zu haben, wenn er bei der „organischen" Association weniger Nachdruck auf das Verknüpfte, als auf die Art der Verknüpfung legt, die er mit einer Krystallisation vergleicht („Vorlesungen über Aesthetik", 1897, S. 14 ff.). Da aber diese sich nur durch Nachempfindung von Fall zu Fall und auch dann nicht mit absoluter Sicherheit feststellen lässt, so ist damit eine feste allgemeine

Diese normative, dogmatische Auffassung der Association, deren Spuren wir in der ganzen Geschichte der Aesthetik verfolgen können, beruht bei Home auf der metaphysischen Voraussetzung, dass, dank der göttlichen Weisheit „die Werke der Natur unserer inneren Einrichtung angemessen sind[7]).“ Dieser unverkennbare Einfluss der Leibnizischen prästabilirten Harmonie tritt bei ihm um so unerwarteter hervor, als er sonst mit einer seltenen Unbefangenheit des Urteils, sich gegen jede aufgedrungene Autorität auflehnend, auf die ursprüngliche menschliche Natur zurückgreift. In einer für die englischen Denker charakteristischen Weise verbindet sich bei Home das freie induktive Forschen mit einer auffallenden Aengstlichkeit, sobald es sich um letzte, allgemeine Prinzipien handelt.

Das allgemeine psychologische Gesetz der Association in seiner Anwendung auf die Aesthetik formulirt Home eben so klar wie Fechner, nur allgemeiner und daher einheitlicher: „ein angenehmer (dasselbe gilt auch vom unangenehmen) Gegenstand lässt jedes mit ihm verbundene Ding angenehm erscheinen“ (I, S. 66); man kann diese Verbindung, wie wir schon gesehen haben, als örtliche, zeitliche oder causale, als Aehnlichkeit oder Contrast auffassen, immer werden diese, von Fechner als verschiedene Associationen behandelten Unterarten sich auf dasselbe Gesetz zurückführen lassen.

Diese einheitliche Fassung scheint mir um so berechtigter zu sein,

---

Norm noch immer nicht gewonnen. Eine andere Bewerthung der Association versucht Kraepelin, („Experimentelle Studien über Associationen“ — im Bericht über die Versammlung deutscher Naturforscher 1884, S. 258f.; „Beeinflussung psychischer Vorgänge durch einige Arzneimittel“ — 1892, S. 34ff.) indem er, dem Beispiel Wundt's folgend, die „äussere“ der „inneren“ Association unterordnet; „die mechanische Einübung“, durch welche nach ihm die letztere sich in die erstere verwandelt, scheint mir, als eine Art verkürzten Verfahrens, mit zu den Bedingungen des ästhetischen Urtheils zu gehören, und so fasse ich den Reim wohl als ein Resultat des associativen Processes, keineswegs aber als deren „Verschlechterung“ auf, wie es Aschaffenburg thut. („Psycholog. Arb.“, II, 49.) Ueber den associativen und den directen Factor in der ästhetischen Wirkung des Rhythmus — Meumann, „Zur Psychologie und Aesthetik des Rhythmus“, Philosophische Studien X u. XI.

[7]) „Elements of criticism“ Bd. I, S. 440.

als eine feste, allgemein anerkannte qualitative Gruppirung der Associationen noch immer nicht gefunden ist, sei es weil dieselbe, wie Kraepelin in seinen Untersuchungen sagt, („Beeinflussung", S. 34) „die Möglichkeit voraussetzt, die Zugehörigkeit der einzelnen gegebenen Vorstellungsverbindung ohne Weiteres und mit Sicherheit bestimmen zu können", sei es, dass die allgemeinen Formen dieser Verbindungen selbst nicht scharf von einander geschieden werden können[8]).

Wenn Home von den vorhergehenden (primary) und den nachfolgenden (secondary) oder von den associirenden und den associirten Gefühlen spricht und die letzteren für in der Regel weniger intensiv hält, so stimmt es nicht nur mit der Herbartischen Theorie der Reihenbildung der Vorstellungen überein, sondern entspricht auch vollkommen den Thatsachen der Erfahrung.

Während Fechner seinem Zwecke entsprechend sich darauf beschränkt, den Einfluss der Vorstellungsassociation auf das ästhetische Urteil zu zeigen und daher nur von der Uebertragung der Gefühle von einer Vorstellung auf die andere spricht, fasst Home, wie es sein Bestreben, die Künste auf die allgemeinen Triebe der menschlichen Natur zurückzuführen, mit sich bringt, die Frage viel weiter, indem er auch auf die directe Hervorbringung der Gefühle durch einander, ohne Vermittelung von Vorstellungen („without change of object") hinweist (I, S. 78); ich glaube aber nicht, dass gerade diese Erweiterung von irgend welchem Belang für die eigentliche Aesthetik wäre, die es weniger mit vagen, objectlosen Gefühlen, als mit bestimmten, auf klare Vorstellungen zurückgehenden Urtheilen zu thun hat.

Hingegen scheint es mir ein neues Licht auf das Werden des ästhetischen Urtheils zu werfen, wenn Home auch den Einfluss des Gefühlszustandes (passion) auf unsere Vorstellungen (perceptions)

---

[8]) Wundt und seine Schüler beharren auf der principiellen Scheidung der Associationsgesetze (Wundt's „Psychologie", 4. Aufl., Bd. II, S. 453ff.); Trautschold in „Philosophischen Studien" Bd. I, S. 215ff.; ähnlich Ziehen — „Leitfaden d. physiolog. Psychol." 2. Aufl., S. 144. Ueber die verschiedenen Gruppirungen („modes") der Associationen vgl. — Bourdon in „Revue phil." 1891, II, 564ff.

in Betracht zieht (I, S. 151ff.) und eine Wechselwirkung zwischen beiden, „a natural operation between a passion and its object, ressembling action and reaction in physics“, statuiert (I, S. 120); freilich vermisst man auch hier nur allzusehr eine strenge Scheidung der Begriffe.

Nirgends wurde Home dieser Mangel an philosophischer Schärfe und Klarheit des Ausdrucks so verhängnissvoll, wie in der Unterscheidung der eigenen („intrinsic“) und der Verhältnissschönheit („relative“, I, S. 196), die Zimmermann ganz missverstanden hat. Im Grunde versteht Home darunter nichts anderes, als Fechner unter dem directen und dem associativen Eindruck: die „eigene“ Schönheit, die wir in dem einzelnen, gegebenen Gegenstand antreffen, ohne ihn auf Anderes zu beziehen, wird daher auch unmittelbar oder, was in der Sprache des vorigen Jahrhunderts dasselbe bedeutet, von den Sinnen aufgefasst, während die „Verhältnissschönheit“, die nur aus den Beziehungen der Gegenstände, durch Uebertragung der Eigenschaften des einen auf den anderen entsteht, die genaue Kenntniss dieser Beziehungen voraussetzt und daher ein längeres Nachdenken erfordert. Zimmermann fasst zunächst, seinen eigenen rein formalen Standpunkt auch in Home hineininterpretirend, dessen „relations“ als Proportion der Glieder auf, was nach Home offenbar zur „eigenen“ Schönheit gehört, und wirft diesem dann verschiedene Widersprüche gegen diesen ihm fremden Begriff vor, dann aber sieht Zimmermann in den „relations“ nur die Nützlichkeit und polemisirt wiederum gegen diesen englischen Utilitarismus[9]). Vollständig übersieht er dabei den scharfsinnigen Hauptkern der Home'schen Untersuchung, dass beide Gattungen von Schönheit in ihrer engen Verbindung oft nicht von einander zu unterscheiden sind und dass nicht nur die eigentlichen wahrgenommenen Eigenschaften eines Gegenstandes, sondern auch die von uns erst nachträglich hineingedachten Beziehungen von uns als unmittelbar am Gegenstand gegeben aufgefasst werden (die letzteren durch Uebertragung von Vorstellungen,

---

[9]) Auch Neumann scheint mir mit Unrecht von allen „Beziehungen der Gegenstände“ ausschliesslich die Nützlichkeit zu betonen. (S. 90.)

„transition of ideas“). Freilich erklärt Home, seinem ganzen dogmatischen Standunkt gemäss, diese Klassification der Schönheit nicht nur rein physiologisch, sondern führt sie zugleich auf eine objective Grundlage zurück und betrachtet dem entsprechend das Zusammentreffen beider Gattungen als eine gegebene, nur aus Endursachen abzuleitende Thatsache, anstatt darin das Resultat einer immanent-zweckmässigen Entwickelung zu erblicken, der zufolge die unmittelbare, reine Schönheit aus der Anpassung des Geschmacks an die Lebensbedingungen entsteht. Darnach läge dem, von Home freilich teleologisch gefassten und in dieser Fassung mit Recht von Zimmermann als dogmatisch bestrittenen Satze, dass Schönheit und Nützlichkeit einander proportional seien („beauty and design are equally conspicuous“ I, S. 323), eine unleugbare psychologische Wahrheit zu Grunde.

Als eine besondere Art der Verhältnissschönheit fasst Home diejenigen Emotionen, welche die Vergleichung zweier Gegenstände sei es durch deren Aehnlichkeit, sei es durch deren Constrast hervorruft; (I, S. 275) man könnte dies vielleicht auf Fechner's „combinatorische“ Elemente des ästhetischen Eindrucks zurückführen.

Auch das hergebrachte Prinzip der „Einheit der Mannigfaltigkeit“, das sogar Fechner's „empirische“ Aesthetik mit dem im Grunde sehr dogmatischen Satze erledigt: „Nach angeborener Einrichtung bedarf der Mensch . . . eines gewissen Wechsels der Thätigkeitsmomente“, versucht Home aus der Associationslehre psychologisch abzuleiten: die Aufeinanderfolge der Vorstellungen, die einen bestimmten Grad von Geschwindigkeit haben muss, setzt eine dem entsprechende Abwechselung der Vorstellungen voraus, welche durch die Association theils beschleunigt und erleichtert, theils auf eine bestimmte Sphäre von Beziehungen („connections“) reducirt wird; die höchste Leistung der Association wäre demnach die grösste Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu ermöglichen und zugleich dieselben durch die engste Verbindung zu verknüpfen (I, S. 302ff.). Es ist daher ganz folgerichtig, wenn Home die Einheit des Mannigfaltigen für keine wesentliche Eigenschaft des Schönen als solchen, sondern nur für eine subjective Be-

gleiterscheinung desselben erklärt („only contributing to make a train of perceptions pleasent“, I, S. 321).

Eins der Hauptergebnisse, die Home aus der Associationslehre für die Aesthetik gewinnt, scheint mir seine Betrachtung über die Gewohnheit und deren Einfluss auf den Geschmack zu sein. („Custom and Habit“ I, S. 397 ff.) All die Erscheinungen der Gewöhnung, der Abstumpfung, des Ueberdrusses, der Uebung, welche Fechner ohne Weiteres als psychologische Gesetze statuirt, versucht Home zu erklären, freilich oft in's Teleologische übergehend und den rein psychologischen Standpunkt verlassend; so sucht er auch dem Einfluss der Gewohnheit auf die individuellen und nationalen Unterschiede des Geschmacks, mithin auch auf die Kunst gerecht zu werden, setzt aber zugleich diesem Einfluss eine Schranke in dem „natürlichen“ Geschmack und Lauf der Vorstellungen, dessen Endursache seine Angemessenheit dem Gang der Natur bildet; trotz seines dogmatisch metaphysischen Standpunkts scheint Home hier die Wahrheit vorzuschweben, dass das subjective Element des Schönen sich den objectiven Bedingungen anpasst und der individuelle Geschmack dadurch allein eine Norm bekommt.

Interessant vor Allem scheint mir die Beobachtung, dass die Gewohnheit an einen bestimmten Gegenstand sich eventuell auch auf ihm Aehnliches erstrecken kann, da jede „spezielle“ zugleich eine „allgemeine“, auf eine ganze Gattung von Gegenständen gehende Gewohnheit in sich einschliesst: „when we are deprived of an habitual object, we are fond of its qualities in any other object“. Die Entwickelung der Künste könnte manche Belege für diese Beobachtung liefern und die Continuität des Geschmacks, der keine absoluten Sprünge aufweist, spricht für ihre Wahrheit.

Ich habe mich absichtlich länger bei Home aufgehalten, theils weil mir die Fülle von Anregungen, die Deutschlands beste Köpfe, von Schiller, Herder und Kant an bis auf Fechner aus ihm geschöpft haben, zu wenig gewürdigt scheint, theils weil in seinem Werk fast alle Elemente versammelt sind, die in der späteren Entwickelung des Associationsprincips in der Aesthetik hervortraten.

Es würde uns zu weit führen, die Spuren dieser Entwickelung genauer von Fall zu Fall zu verfolgen, denn überall, wohin wir auch blicken, treten uns solche entgegen. Wollen wir uns daher auf die Hauptmomente beschränken, so bemerken wir gleich, dass während die Kunsttheoretiker des französischen Klassizismus bis zu Batteux („Les beaux arts reduits à un même principe" — 1747, S. 53 ff.) neben der absoluten objectiven („beau absolu") keine relative übertragene Schönheit kennen, die englische psychologische Aesthetik durch das Problem des Geschmacks und seiner Unterschiede, das sie sich vorlegt, auch auf den Einfluss der Association geführt wird. Die empirische Thatsache der individuellen Geschmacksverschiedenheit geben fast alle englischen Aesthetiker zu und mit vollem Recht erkennt Thomas Reid, dass dieses Individuelle seine Grundlage in der Association hat; ähnlich führt Hutcheson die Geschmacksunterschiede auf die „vergesellschafteten Ideen" zurück. („Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue", I, sect. 1, §§ 6, 7; sect. 6, §§ 2, 3, 10, 11). Aber Beiden ist das Individuelle zugleich falsch und nur das Allgemeine richtig; und so wird die Association zu gleicher Zeit als psychisches Gesetz anerkannt, als ästhetische Norm aber negirt, indem als ihr Gegengewicht bei Hutcheson ein ursprünglicher „innerer Sinn", (I, sect. 1, § 10, 11 ff; sect. 6., §§ 4, 5 ff.) bei Reid der englische „common sense" auftritt [10]).

Dasselbe Problem behandelt Montesquieu's, offenbar von den Engländern beeinflusster „Versuch über den Geschmack." Von den Elementen des ästhetichen Gefallens ausgehend, findet er neben dem „natürlichen" auch ein „erworbenes" Vergnügen, „welches sich die Seele durch gewisse Verbindungen mit dem natürlichen Vergnügen verschafft," und unterscheidet dem entsprechend einen natürlichen und einen erlangten Geschmack; diesen Gegensatz fasst er aber viel vorurteilsloser auf, als die Engländer: was er dem

[10]) Ebenso wenig lässt Burke („A philosoph. inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful") diese Frage unbeachtet; bei ihm ist es die ursprüngliche, natürliche Annehmlichkeit der Gegenstände, die dem associativen Eindruck gegenübergestellt wird: „some things must have been originally and naturally agreeable and desagreeable, from which the others derive their associated powers". (Ausg. 1842, S. 166).

natürlichen Geschmack entgegensetzt, ist nicht, wie bei diesen, der fehlerhafte, individuelle, sondern überhaupt der erworbene, der aus den „Verbindungen, die die Seele zwischen die Dinge setzt", somit aus den Nebenbegriffen enstandene Geschmack, der aber deswegen mit Nichten schlechter oder weniger berechtigt ist, als der natürliche; ja er geht sogar in diesen über, indem er ihn „berührt, verändert, vermehrt und vermindert"; so liegt diesem „natürlichen" Geschmack das Home'sche normative Element ganz fern, und von diesem Standpunkt betrachtet, entspricht Montesquieu's Klassification des Geschmacks mehr, als diejenige Home's der Fechner'schen Unterscheidung des directen und des associativen Schönen.

Am bestimmtesten aber tritt die ästhetische Associationslehre in Frankreich bei Diderot hervor, dessen Definition des Schönen, „beau est tout, ce qui reveille en nous l'idée de rapports" („Sur l'origine et la nature du beau") weniger auf die mathematischen Formverhältnisse, als auf associativ verbundene Empfindungen zielt[11]). Wenn er neben der empfundenen auch eine wirkliche Schönheit (beau réel) kennt oder, nachdem er gezeigt hat, dass es kaum zwei Menschen geben kann, die dieselben Beziehungen an die Betrachtung eines Gegenstandes knüpfen und dem entsprechend dessen Schönheit ganz gleich beurtheilen, sich am Schluss doch gegen den Vorwurf des ästhetischen Scepticismus dadurch schützen will, dass er eine objective Schönheit postulirt, die den meisten Menschen zugänglich ist, so bleibt diese vermittelnde Tendenz ein blosser Tribut seiner Zeit, während die Hervorhebung der individuellen Unterschiede und der Hinweis auf die ästhetische Bedeutung der „rapports", die sich in jedem Einzelnen in verschiedener Weise an die gegebenen Vorstellungen knüpfen, das Eigenthümliche der Diderot'schen Aesthetik bilden. Nur eine Anwendung dieser allgemeinen Theorie ist es, wenn er alle Künste für ausdrückend, emblematisch hält und sie nach der verschiedenen Zeichensprache, nach den einer jeden eigenthümlichen Hieroglyphen unterscheidet. Er giebt z. B., um nur einen Punkt

---

[11]) Zu vergleichen H. v. Stein's „Entstehung d. Aesth." S. 245 ff.; „Vorlesungen" S. 111.

aus seiner Theorie hervorzuheben, zu, dass die Musik auch abgesehen von einer „emblematischen Malerei“ Vergnügen gewährt („Lettre sur les sourds et muets“), fügt aber hinzu, dass durch das Auffassen von „rapports“ dieses Vergnügen bedeutend gesteigert wird, „le plaisir réfléchi qui naît de l'imitation s'unissant au plaisir direct et naturel de la sensation de l'objet.“ Die Analogie mit Fechner's associativem und directem Vergnügen ist hier um so auffallender, als beide auch darin übereinstimmen, dass sie dem directen Factor die grösste Tragweite in der Musik zugestehen.

Von Diderot und Montesquieu, aber ebenso von den Engländern ist die Aesthetik Herder's beeinflusst, in welcher dem entsprechend die Association eine grosse Rolle spielt. Wollen wir Herders's Bedeutung in der Aesthetik gerecht werden, so müssen wir auf seine frühere Zeit zurückgreifen: nicht „Kalligone“, in der die alten guten Gedanken nur gebrochen im Lichte der Polemik durchscheinen, auch nicht die „Plastik“, welche die früheren Arbeiten theils wörtlich wiedergiebt, theils ungeduldig über's Knie bricht, sondern die älteren Studien und Entwürfe zu derselben, dann das Fragment gebliebene „IV kritische Wäldchen“ und endlich, noch weiter zurück, die ersten ästhetischen Arbeiten aus der Rigaer Zeit[12]) gewähren uns einen richtigen Einblick in Herder's durchaus originelle Auffassung der ästhetischen Probleme.

Von zwei verschiedenen Seiten wird Herder auf die Bedeutung der Association in der Aesthetik geführt, denn zwei Fragen sind es, die seine Aufmerksamkeit auf sich lenken: die individuelle Verschiedenheit des Geschmacks und das Verhältniss, die Congruenz von schönem Inhalt und schöner Form. Im Gegensatz zu Hutcheson oder Reid steht ihm die Berechtigung des individuellen Geschmacks von vornherein fest[13]), und daher widerstrebt es ihm auch so sehr, einen besonderen, allgemeinen, inneren Sinn für die Schönheit anzuerkennen[14]). Bereits im Jahre 1766 quält ihn die

[12]) WSW. I, S. 43ff.; L. B. I, 3, 1, S. XIff. XVIf.; S. 3—8; S. 187—204.

[13]) Schon in einer Recension von 1765 meint er, der einzige Weg, ein richtiges Urtheil des Schönen zu erwerben, sei die verschiedensten Völker, Zeiten und Geschmacksarten kennen zu lernen — L. B. I, 3, 2, S. 2—60.

[14]) „IV krit. Wäldchen“, I. Theil wsw. IV.

Frage, wie trotz dieses „wahren Proteus von Geschmack, der durch einen Zauberspiegel, immer verwandelt und nimmer als derselbe sich zeigt“, eine allgemeine, unveränderlich-feste Schönheit bestehen bleiben kann[15]); und damals schon antizipirt er die spätere Lösung dieser Frage: „eine frühe Nachäffung und eine lange Gewohnheit kann uns in die Einbildung setzen, als könnten wir diese und jene Empfindung nicht ausstehen, da uns doch der Widerwille nicht natürlich ist“. Dieser „eingewurzelte Eigensinn der Empfindung“ oder, wie Herder es ein ander Mal ausdrückt, „diese Zusammensetzung von den Zügen, die auf uns einen Eindruck machten, als sich unser Geschmack formte und bildete“[16]), ist ja nichts Anderes als Fechner's associative Schöne. Wie die Verschiedenheit der individuellen Entwickelung, mithin auch der Gewohnheit, die Verschiedenheit des Geschmacks herbeiführt, der nur ein „habituelles Anwenden unseres Urtheils auf Gegenstände der Schönheit ist“[17]), das untersucht das IV. kritische Wäldchen. Und nun hat Herder die Antwort auf seine Frage: die vielen Verwandlungen des Geschmacks schliessen die eine, über dem National-, Zeit- und Personalgeschmack stehende Schönheit nicht aus (S. 41), denn „so bald sich eine Abweichung erklären lässt, so wird eben durch sie die Hauptregel neu bestimmt und befestigt“ (S. 39). Ganz stichhaltig ist der Beweis freilich nicht, wie denn der ästhetische Individualismus sich überhaupt nur nothdürftig mit dem absoluten Schönen vereinigen lässt, und zwischen dem vermuthenden Herderischen „ich denke“ und seiner kathegorischen, gleich darauf folgenden Behauptung: „Es giebt also ein Ideal der Schönheit“, bleibt immer ein unberechtigter, echt Herder'scher Luftsprung, der uns an den ähnlichen Sprung bei Diderot am Schluss seiner Abhandlung „Sur l'origine et la nature du beau“ erinnert. Die Hauptsache bleibt aber für uns, wie Herder die Bedeutung der Gewohnheit in der Aesthetik durchführt. Mit feinem psychologischem Blick, Fechner's Gefühlsassociation gleichsam anti-

---

15) „Von der Verschiedenheit des Geschmacks“ — L. B. I, 3, 1, 187 ff.

16) „Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele“, WSW. I, S. 43 ff.

17) WSW., IV, S. 36.

zipirend, führt Herder aus, wie das gewohnheitsmässige Urtheil zur Empfindung wird, indem die „Form der Entstehung sich verdunkelt und nur das Materielle bleibt“ (S. 29 ff.); und ebenso zeigt er, dass die Unmittelbarkeit des ästhetischen Gefühls als das Resultat einer langen Uebung im Urtheilen zu betrachten ist (S. 9 ff., S. 23 f., S. 33.); folgerichtig weist daher Herder der Aesthetik die Aufgabe, dies Gewohnheitsmässige in seine Elemente aufzulösen, die ursprünglichen Urtheile, aus denen sich die unmittelbare Empfindung entwickelt hat, wieder in's Bewusstsein zurückzurufen und so den Weg, den jeder Geschmack durchzumachen hat, in umgekehrter Richtung zurückzulegen.

Einen weiteren Schritt thut Herder, wenn er seine Beobachtungen auf das Gebiet der Sinnesempfindungen erstreckend, festzustellen sucht, wie wir den Empfindungen eines Sinnes die Erfahrungen eines anderen unterlegen und wie vor Allem der Tastsinn („Gefühl“) und das Gesicht sich wechselseitig beeinflussen[18]). „Es ist“, fasst Herder seinen Gedanken zusammen, „bloss eine gewohnheitsmässige Verkürzung, dass wir . . . das durch das Gesicht zu erkennen glauben, was wir . . . durchs Gefühl und sehr langsam lernten . . . Wir glauben Körper zu sehen und Flächen zu fühlen“ (SS. 51, 62 f., 65 f.), da man doch umgekehrt nur Flächen sehen und Körper nur fühlen kann. Wenn auch die Leistung beider Sinne für unsere Raumvorstellung sich nicht so reinlich scheiden lässt, wie es Herder gerne möchte, und wenn er auch andererseits in das Gefühl so viel hineininterpretirt, als, nach Haims scharfsinniger Bemerkung, der Doppelsinn des Wortes erlaubt, so bleibt es doch sein Hauptverdienst, die Zergliederung des ästhetischen Gefühls bis in die einzelnen Sinnesempfindungen mit dem Sezirmesser der Association zuerst versucht zu haben.

An diesen Punkt knüpft die „Plastik“ an, von dem Satze ausgehend, dass das Gesicht durch die Gewohnheit mit dem Gefühl gegattet, als „eine verkürzte Formel“ desselben erscheint (WSW. VIII,

---

[18]) Wie in der Geschmackslehre über Montesquieu, so scheint mir Herder in der Sinneslehre über Diderot hinauszugehen, indem er in beiden Fällen auf die rein psychische Entwickelung in ihrem allmählichen Werden mehr Nachdruck legt.

S. 8f. vrgl. S. 121f.). Im Garten zu Versailles, wo aus der Betrachtung der schönen Statuen die ersten Keime der „Plastik" hervorgegangen, schreibt Herder die schönen Worte nieder: „Das Auge tritt in die Spitzen der Finger . . . Wir sehen nicht, wir fühlen"[19]). (VIII, S. 88 vrgl. Lebensbild II, S. 427: „Ich kannte die Sprache noch nicht und hörte also mit den Augen." Dazu vrgl. Diderot's „Lettre sur les aveugles"). In einem anderen, leider undatirten Fragment, in welchem Herder die Aesthetik auf eine Naturlehre des Schönen zurückführt[20]), fasst er seinen Gedanken noch klarer zusammen: „Das Auge, wenn es Wasser anblickt, fühlt es gleichsam durch die Association mit dem Gefühl." Wieder einen anderen Versuch eine gegebene Empfindung in ihre associativen, von verschiedenen Sinnen stammenden Elemente zu zerlegen, zeigt uns der Entwurf zur Plastik von 1770, wo Herder auch das Gefühl des Ekels in solcher Weise zergliedert (VIII, S. 146); und so stellt er der Wissenschaft die Aufgabe, jeden Begriff auf seinen Ursprung zurückzuführen und zu verfolgen, „wie er sich von Sinn zu Sinn, von Sinn zu Seele übertragen" (VIII, S. 70).

Aber auch von einer anderen Seite kommt Herder auf die Associationsfrage, indem er das Verhältnis zwischen Inhalt und Form festzustellen sucht; er geht dabei von der primitiven Frage aus, wie sich die Schönheit des menschlichen Körpers zur Schönheit der Seele verhalte[21]); die durchgängige Parallelität beider, die „zusammengebildete Zwillinge" sind, bleibt einstweilen für Herder eine befriedigende Antwort; die prästabilirte Harmonie scheint ihm dabei als Grundhypothese vorzuschweben. Aber schon im „IV. kritischen Wäldchen" fasst er die Frage tiefer und weiter: nicht die Schönheit des menschlichen Körpers allein, sondern die Schönheit überhaupt gilt es hier auf die Vollkommenheit zurück-

---

[19]) Ueber den Zusammenhang mit Goethe's „Fühle mit sehender Hand" s. Einleitung zu Bd. VIII u. Haym, I, S. 399.

[20]) Ob nicht der unklare Ausdruck „Trans-Aktus" (VIII, 99) sich eben auf dieses Werden des unmittelbaren Gefühls des Schönen aus früheren Urtheilen bezieht?

[21]) WSW. I, S. 43ff.; zu vergleichen L. B. I, 3, 1, S. XIf.

zuführen. Baumgarten's rationalistische Definition, Schönheit sei sinnliche Vollkommenheit, wird von Herder aufrecht erhalten, verwandelt sich aber unter seinen Händen in eine rein psychologische Beobachtung: was von uns zunächst als Vollkommenheit erkannt wird, und diese ist ja für Herder durchaus objectiv, wird mit der Zeit, wenn die Gründe und Beweise dieser Vollkommenheit aus unserem Bewusstsein verschwunden und nur, „das Produkt unserer Gedankenthätigkeit“, das dunkle aber um so lebhaftere, ungeschwächtere Gefühl zurückgeblieben, zur unmittelbaren Empfindung der Schönheit. „Wenn unsere Seele sich lange geübt hat, über Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge zu urtheilen, wenn das Urteil ihr so geläufig, so evident, so lebhaft, wie eine Empfindung geworden: siehe! so ist der Geschmack da, die gewohnte Fertigkeit, in Dingen ihre sinnliche Voll- und Unvollkommenheit so schnell zu beurtheilen, als ob man sie unmittelbar empfände“ (IV, S. 33). Wenn Herder diese rein psychologisch erfasste Thatsache dogmatisch wendet, indem er hinzufügt: „Die Summe aller dieser Empfindungen wird die Basis aller objectiven Gewissheit“, so braucht uns dieser an seine Zeit bezahlte Tribut nicht irre zu machen: die Hauptsache bleibt immer, wie sich unser Begriff von der Vollkommenheit, gleichviel ob er auch objective Gültigkeit besitze (dieses geht mehr die Metaphysik, als die Aesthetik an), zu unserer Empfindung des Schönen, wie sich der ästhetische Gehalt zur ästhetischen Form verhalte; dass die unmittelbare Empfindung dieser reinen Form nicht ursprünglich ist, sondern vielmehr eine lange Entwickelung von Urtheilen über den ihr zu Grunde liegenden Gehalt voraussetzt, das mit einem prophetischen Blick vorausgesehen zu haben, erscheint mir als der grösste Triumph der Herder'schen Aesthetik. Ob nun Herder das Resultat dieser Entwickelung rationalistisch als dunkle, verworrene, sinnliche Vorstellung, oder platonisch als Rückerinnerung fasst, dies verschlägt wenig gegen die grundlegende Erkenntniss, dass solche dunkle Ideen „das Eigne und Seltne“ in unseren Begriffen von der Schönheit bilden: „Sie flössen uns oft Widerwillen und Zug ein, ohne dass wir's wissen und wollen . . . sie sträuben sich oft gegen später erlernte Wahrheit und hellere,

aber schwächere Ueberzeugung . . . sie sind der dunkle Grund in uns, der die später aufgetragenen Bilder und Farben unsrer Seele oft nur gar zu sehr verändert" . . . Unverkennbar ist hier der Einfluss von Leibnizen's auf den Gedanken der „petites perceptions" gegründeten Geschmackslehre, die überhaupt die deutsche Aesthetik des vorigen Jahrhunderts von Gottsched an („Krit. Dichtkunst", I, S. 114ff.) beherrscht, bis sie dann in Herder's psychologischer Fassung diese Neugestaltung erlangt.

Freilich tritt uns bei Herder diese Erkenntniss nicht immer mit derselben Klarheit entgegen, wie in dieser ersten ästhetischen Arbeit, und nicht überall will es uns gelingen, die rein ästhetischen Ergebnisse von Herder's dogmatischer Metaphysik zu sondern; denn schon im ersten Entwurf der „Plastik" ist ihm die Schönheit nicht mehr das subjective, psychische Resultat der von uns erkannten Vollkommenheit, sondern „ein Abdruck und ein Werkzeug einer inneren (objectiven) Vollkommenheit und Realität . . . Jede Form ist an sich schön, weil sie die übereinstimmendste Beziehung auf das innere lebendige Wesen zu haben scheint, dessen äusserer fühlbarer Umkreis sie geworden ist" (VIII, S. 162). Hier wird noch wenigstens die Harmonie zwischen der äusseren Form und dem inneren Sein der Dinge, zwischen dem Eindruck, den sie auf uns machen, und ihren objectiven Eigenschaften, als blosse Wahrscheinlichkeit hingestellt, aber schon die abschliessende Form der „Plastik" sagt mit absoluter Sicherheit: „Die ewigen Gesetze der menschlichen Schönheit sind also metaphysisch und physisch, moralisch und plastisch völlig dieselben" (VIII, S. 66). Und dieselbe rein dogmatische Definition der Schönheit, „als leibhafter Ausdruck einer körperlichen Vollkommenheit, ihr selbst und unserem Gefühl harmonisch" (XXII, S. 51), liegt auch der späteren „Kalligone" zu Grunde.

Aber wenn auch Herder seine ursprüngliche richtige Erkenntniss, dass die Uebereinstimmung von Inhalt und Form nichts anderes als eine psychische Thatsache, eine Leistung der ästhetischen Association ist, zu Gunsten seines metaphysischen Systems fallen lässt, so entschädigt er uns dafür wieder, indem er eine weitere Anwendung seiner Theorie in seiner „ausdrückenden" Schönheit macht;

freilich verräth auch diese ihren doppelten Ursprung aus Psychologie und Metaphysik, da sich darin an die subjective Erinnerung, an das rein associative Element des „mir schönen“ die objective, dogmatisch behauptete Wesenheit des „an sich schönen“ knüpft; einen Fortschritt aber gegen Home, der den Zusammenhang zwischen Inhalt und Form nur metaphysisch, aus Endursachen zu erklären vermochte, bedeutet doch diese Theorie Herder's. Die Theorie ist zu bekannt, als dass es noch eines näheren Eingehens darauf bedürfte, ich will daher nur Einzelnes hervorheben, was für uns von besonderem Interesse ist[22]).

Wenn Herder das „Bedeutsame“ der Schönheit hervorhebt und die „reinen“ Formen, die Symmetrie oder die Schönheitslinie nur insofern anerkennt, als sie an „lebendigen Körpern“ vorkommen, ja sogar diese Schönheitslinie selbst als „ausdrückend“ auffasst (VIII, SS. 39ff., 55ff., 63; 94f; 160f,), so nimmt er damit Vieles vorweg, was erst in späterer Zeit im Streit der Form- und Gehaltästhetiker gesagt wurde, und man glaubt Lotze zu hören, wenn man im Entwurf zur„ Plastik“ liest: „Dass Theile symmetrisch mit einander übereinstimmen, setzt immer voraus, dass sie als Theile mit ihrem inneren Ganzen übereinstimmen müssen: jeder Theil muss, als Theil, an sich gut sein, ehe ihn die Vergleichung mit einem anderen Theile schön machen kann“ (VIII, S. 161).

Und noch in einer anderen Weise scheint Herder die moderne Aesthetik antizipirt zu haben, in der Art nämlich, wie er unser Verständniss für die ausdrückenden Formen, für diese „natürliche Sprache der Seele durch unsern ganzen Körper“ auffasst und daraus das Wesen der Kunst ableitet: soll der Geist der gegebenen Formen, des gegebenen Kunstwerks zu unserem Geiste sprechen, so kann es nur durch Sympathie, durch eine innere Anziehung geschehen, indem „unser ganzes menschliches Ich“ sich in diese

---

[22]) Ueber Herder's „ausdrückende Schönheit“ vor Allem Lotze, der aber leider, wie auch Zimmermann, nur auf die „Kalligone“ eingeht, wo das metaphysische Element das rein psychologische fast ganz verdrängt; auch würde Lotze Herdern den Vorwurf der Hinneigung zur Allegorie vielleicht nicht gemacht haben, wenn er den letzten Abschnitt der „Plastik“ beachtet hätte.

Formen hineinversetzt und durch deren Vermittelung auch den gleichartigen geistigen Zustand empfindet[23]). Wieder trifft hier Herder mit Lotze zusammen, denn wer erkennt nicht dessen Theorie des „symbolischen" Schönen oder, wie Fechner es nennt, „der Association aus den äusseren Reaktionen der inneren Vorgänge", wenn er bei Herder liest: „Jede Form der menschlichen Gestalt spricht zu uns, weil wir selbst mit dieser Form bekleidet, den Geist fühlen, der sich in dieser Form offenbaret"[24]). Freilich trifft diese Erklärung nur für Formen des menschlichen Körpers und dessen Bewegungen zu, und nur insofern als die Kunst mit diesen zu thun hat, durfte Herder seine Theorie der „ausdrückenden" Schönheit auf dieselbe anwenden[25]). Und doch braucht man von dieser „ausdrückenden Schönheit" der menschlichen Gestalt nur noch einen Schritt weiter zu thun, man braucht nur das Hineinversetzen seines eigenen Ichs auch auf die Formen der unbeseelten Natur auszudehnen und so allen Naturerscheinungen einen dem unsrigen verwandten Geist, bewusst oder unbewusst, unterzulegen, und man hat den Symbolbegriff der modernen Aesthetik in dem weitesten Sinne, wie ihn, nach Lotze, Vischer und Volkelt, als „Einfühlung", fassen.

Ausgeführt hat Herder seine Theorie der „ausdrückenden" Schönheit in der Polemik gegen Kant im directen Gegensatz zu dessen „reinem" ästhetischem Urtheil; so setzt auch Lotze seine „symbolische" und Fechner seine „associative" Schönheit dem Kantischen rein formalen Schönen gegenüber; und mit ihnen werfen alle Gegner der Formästhetik Kant seine Hervorhebung der „freien" auf Kosten der „anhängenden" Schönheit vor; eine gewisse Wahrheit liegt diesem Einwand sicher zu Grunde; man muss sich aber davor hüten, in diesem ewigen, nicht enden wollenden Streit einseitig zu werden, was gegen Niemanden weniger angebracht wäre, als gerade gegen den vorurtheilslosen Kant.

Insofern hat er ja diesem Einwand gegenüber sicher Recht[26]),

---

[23]) „Plastik" und die Studien dazu — VIII, SS. 56f., 91, 153f.

[24]) „Kalligone" XXII, 173.

[25]) „IV krit. Wäldchen", III. Theil; „Kalligone", II. Theil.

[26]) „Urtheilskraft", besonders §§ 10—17; zu vergleichen auch §§ 30—38.

als das Geschmacksurtheil, wenn es ästhetisch sein soll, in jedem gegebenen Fall aus einem unmittelbaren Wohlgefallen entspringen muss, dem keine verstandesmässige Begründung, wie solche bei den Urtheilen über Nützlichkeit und Vollkommenheit verlangt wird, voranzugehen braucht. Dies stimmt aber auch nur für den Augenblick des ästhetischen Wohlgefallens, bei dem in Folge eines längeren Associationsprozesses die Verstandesgründe uns wirklich nicht mehr in's Bewusstsein treten[27]). Die Frage nach dem Werden des ästhetischen Urtheils berührt aber Kant gar nicht und mit Baumgarten's „verworrenen Begriffen", die Herder auf den Prozess des verkürzten Verfahrens geführt haben, weiss er nichts anzufangen. Was nun Kant's Scheidung der „freien" und der „anhängenden", auf Vollkommenheit zurückgreifenden Schönheit betrifft, so wäre dabei vielleicht nur zu bemerken, dass beide wohl als Elemente unseres Urtheils, nicht aber als objective, unabhängig von einander existirende Phänomene zu betrachten sind. Aber auch so bleibt Kant's Erklärung, dass das Geschmacksurtheil nur dann rein sein kann, wenn es von den Zwecken des Gegenstandes völlig abstrahirt, mehr ein transcendentales Postulat, als eine empirisch ausführbare Forderung: wer vermag denn in Wirklichkeit die beiden psychischen Elemente zu trennen, wer vermag z. B. bei der Beurtheilung eines schönen Gebäudes von der Kenntniss seiner Bestimmung und von dem, was in dem Schönheitsurtheil auf deren Kosten fällt, ganz zu abstrahiren?

Durchaus unberechtigt scheint es mir aber, bei Kant denselben Gegensatz zu dem Associationsprinzip, wie bei den formalen Aesthetikern, z. B. Zimmermann, zu finden: zunächst ist er in der Bevorzugung der „freien" Schönheit nicht so ausschliesslich, wie denn auch sein „Ideal der Schönheit" nicht „rein" ist; noch viel wichtiger scheint mir aber das Folgende zu sein: was Kant als „rein" betrachtet, ist das subjective, im gegebenen Augenblick gefällte Geschmacksurtheil, gleichviel welche objective Eigen-

[27]) Die Frage, ob es sich dabei um ganz unbewusste oder, wie Wundt will, um „im Bewusstsein vorhandene, aber nur dunkel percipirte Mittelglieder" (Philosophische Studien, Bd. X, S. 328) handle, kommt für uns hier nicht in Betracht.

schaften ihm in Wirklichkeit entsprechen; es ist ein unmittelbares Gefühl, das weder richtig, noch falsch sein kann und nur eine subjective Notwendigkeit besitzt; daher lässt auch Kant für das „reine“ Schöne keine „objective Geschmacksregel“ zu, „die durch Begriffe bestimmte, was schön sei“. Eine solche kennt auch die associative Schönheitslehre nicht, die den Geschmack als in ewigem Fluss begriffen betrachtet; ebenso wenig kann sie etwas gegen Kant's Unmittelbarkeit des ästhetischen Gefühlsurtheils einwenden[28]. Etwas ganz anderes ist es aber, wenn man mit Zimmermann die objective, fixirte Schönheit für rein erklärt und so Alles, was nicht als gegebenes Object, an sich, durch seine Eigenschaften unmittelbar gefällt, mithin auch jedes associative Element von dem Schönen ausdrücklich ausschliesst.

Die Hauptschwierigkeit der Kantischen Aesthetik, die darin besteht, dass er das Individuum vom Subject trennend, eine nicht objective und doch allgemeine Schönheit verlangt, bringt es mit sich, dass fast Niemand in den von ihm gezogenen Grenzen stehen bleibt: entweder legt man das Hauptgewicht auf die Subjectivität des Schönen, lässt aber dann die Allgemeingültigkeit fallen — auf diesem Wege sehen wir z. B. Schleiermacher beim individuellen Schönen angelangt — oder man beharrt auf der Allgemeingültigkeit, nimmt es aber mit der ausschliesslichen Subjectivität Kant's, der jeden „Begriff eines Objects“ von dem ästhetischen Urtheil ausgeschlossen hat, nicht so genau: ob man dabei mit Schopenhauer von dem „reinen Subject der Erkenntniss“ ausgeht und das objective Schöne als damit gegeben betrachtet, oder ob man umgekehrt mit Herbart-Zimmermann feste, unveränderliche Formen des objectiven Schönen annimmt, die dem vollendeten Vorstellen von selbst einleuchten müssen, oder endlich mit Lotze eine Identität, eine organische Verwandtschaft zwischen den subjectiven Erkenntnissformen und dem Wesen der wirklichen

---

[28]) Ich kann daher den Gegensatz zwischen Home und Kant, auf den Neumann S. 89f. hinweist, durchaus nicht finden; Kant scheint mir vielmehr an den betreffenden Stellen sich gegen die Baumgartensche Definition der Schönheit zu wenden.

Welt postulirt, gleichviel: bei Kant bleibt man in keinem dieser Fälle stehen.

Durchmustern wir in Bezug auf unsere Frage alle diese Richtungen der Aesthetik, so wird uns wohl die geringste Ausbeute Schopenhauer liefern: denn völliges Aufheben des Individuums, Befreiung des Subjects von seinem Willen, mithin vom Satze vom Grunde, Abstraction von allen Relationen der Dinge sowohl zu unserem Willen, als unter einander, was bedeuten all' diese Bedingungen des reinen ästhetischen Genusses bei Schopenhauer Anderes, als vollständiges Negiren der ästhetischen Association; freilich sind alle diese Momente keine zufälligen Elemente der Schopenhauer'schen Aesthetik, sie lassen sich von ihr garnicht wegdenken; aber zu ihrem Vortheile gereichen sie auch nicht, denn sie geben ihrem Schönen eine farblose Eintönigkeit, sie verwandeln den positiven ästhetischen Genuss in blosse Freiheit von Leiden, in einen „Quietiv des Willens", in schmerzlose Contemplation der reinen Erkenntniss. Diese reine, willenlose Erkenntniss ist an sich ästhetisch und, dass das wahre Schöne, die Ideen sich ihr von selbst offenbaren, dass die schöne Natur, wie Schopenhauer sich ausdrückt, dem reinen Subject entgegenkommen müsse, das nimmt er mit einer ihm eigenen dogmatischen Sicherheit ohne Weiteres an; man muss es ihm auf's Wort glauben, wenn er sagt: „Mit der subjectiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objective Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee"[29]).

Da sind wir aber im Grunde nicht viel weiter, als wir am Beginn der Aesthetik waren: bei Home traf die Natur in Folge der göttlichen Weisheit mit der „natürlichen Ordnung unserer Vorstellungen", mit der „wesentlichen" Association zusammen, nach Schopenhauer kommt sie uns ebenfalls entgegen, aber, darin im Gegensatz zu Home, wenn wir uns jeder Relation oder, was psychologisch auf dasselbe hinausläuft, jeder ästhetischen Association entledigen.

---

[29]) „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I, §§ 30—52; zu vergleichen Bd. II, Capitel 29—39.

Zu denselben Ergebnissen in unserer Frage, wie Schopenhauer, kommt in seiner Aesthetik, freilich auf einem ganz entgegengesetzten Wege, Herbart, auch er Kant's „unmittelbares“ ästhetisches Urtheil seinen Untersuchungen zu Grunde legend[30]). Ebenso wenig wie Schopenhauer verkennt Herbart den Einfluss, welchen die Association auf die Kunsteindrücke gewöhnlich ausübt; Apperception heisst sie in seiner Sprache und, wie Schopenhauer aus dem ästhetischen Anschauen alle Relationen ausgeschlossen haben will, so verlangt Herbart für die Kunst eine reine Perception, wobei nichts in das Kunstwerk hineingegedacht wäre, was es nicht „für sich“ enthält.

Wie Schopenhauer verwirft er alle Nützlichkeits- und Zweckmässigkeitsrücksichten; wie Schopenhauer verlangt er die absolute Willenlosigkeit des ästhetischen Urtheils; wie Schopenhauer endlich, ist ihm die Zufälligkeit und individuelle Verschiedenheit der associativ verbundenen Eindrücke zuwider. Aber der Realist Herbart rechnet mehr mit der gegebenen Wirklichkeit, als der Idealist Schopenhauer: er weiss, dass zum Verständniss der Kunst eine gewisse Vorbereitung nothwendig ist, dass „in jedes Kunstwerk ohne Ausnahme Unzähliges hineingedacht werden muss“, dass es eine Apperception giebt, die „wesentlich“ die Auffassung bedingt, er weiss, wie ungern man sogar „alle zufällige oder doch zur Auffassung des Schönen entbehrliche Apperception“ aufgiebt und wie oft ein Kunstwerk, welches rein „für sich und ohne noch ausser sich etwas Anderes zu bedeuten“, wirken will, es nur mit einem „möglichen“, idealen Zuschauer zu thun hat. Und so sieht sich Herbart gezwungen, der Assosiationslehre gewisse Zugeständnisse zu machen und eine Apperception „in so fern, als sie wesentlich die Auffassung bedingt“ zuzugeben. Aber wo ist die Grenze zwischen der wesentlichen und der zufälligen Apperception, frägt schon Lotze und wir setzen hinzu, worin besteht die Wesentlichkeit selbst? Ist es die alte metaphysische objective Norm oder ist es eine auf psychologische Gesetze zurückgehende Noth-

---

30) Herbart's Aesthetik in „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ §§ 72—94, „Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten“ §§ 45—80.

wendigkeit? Und wenn wir auch diese letztere psychologische Fassung ohne jede Beimischung der Dogmatik annehmen, so bleibt doch die Frage übrig, ob das Gewebe unserer Vorstellungen, besonders auf dem Gebiete des ästhetischen Gefallens, sich so gleichmässig abwickele, dass man es in streng gesetzmässige Formen hineinzwingen könnte? Liegt denn wirklich unserem ungezwungenen ästhetischen Genuss ein so maschinenmässiges Vorstellungsgetriebe zu Grunde? Und wo bliebe das freie Spiel der Phantasie, die unerschöpfliche Tiefe und die ewig sich erneuernde Jugend der Kunst, wenn man jedes freie, ungezwungene Fortwirken ihrer Werke in unserem Gemüth ausschliessen wollte? Durchsichtig, wie ein ohne Rest aufgangenes Rechenexempel, und fast eben so farblos, wie Schopenhauer's ästhetische Contemplation, erscheint mir diese rein perzipierte Kunst. Denn wieder treffen hier die beiden Antipoden zusammen: Beide glauben das objective Schöne unmittelbar in seiner ganzen Durchsichtigkeit mit unfehlbarer Nothwendigkeit zu erfassen, der Realist, weil es sich dem vollendeten, von jedem Vorurtheil befreiten Vorstellen von selbst offenbart, der Idealist, weil das „reine Subject der Erkenntniss“ gleichsam aus eigener Machtvollkommenheit das wahre Wesen der Welt, die platonischen Ideen erkennt; auf entgegengesetzten Wegen kommen so Beide zu denselben Ergebnissen. Daher trotz ihrer unverkennbaren Aehnlichkeit der Mangel an Verständniss für einander: „nichtig“ erscheint Herbart die Schopenhauer'sche Kunstphilosophie und in dessen Prämisse, dass „die ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject ist“, findet er den Hauptfehler der Schopenhauer'schen Lehre; was er diesem vor Allem vorwirft, ist die dogmatische Behauptung von der Identität des Objects und des Subjects[31]); aber lässt sich, fragen wir, nicht dasselbe gegen Herbart selbst einwenden? und ist seine Behauptung, dass jeder Schein auf ein Sein hindeutet, oder dieselbe Behauptung, auf Kunst angewandt, dass im Zuschauer die Vorstellungsreihen sich genau eben so gestalten, wie das Kunstwerk sie darbietet, nicht eben so dogmatisch?

---

[31]) Herbart's Recension über Schopenhauer, Werke XII, S. 369 ff.

Wie weit die Aehnlichkeit zwischen Schopenhauer und Herbart geht, sehen wir, wenn wir die Anwendung ihrer allgemeinen ästhetischen Theorien auf einzelne Kunstfragen betrachten: aus der reinen ästhetischen Anschauung schliesst Herbart das Gefühls- wie Schopenhauer das Willenselement aus, und das Kunsturtheil des ersteren ist eben so kalt und unpersönlich, wie die Kunstanschauung des letzteren; im Einklang damit verkünden Beide die reine Objectivität des wahren Schönen: sowohl der Kunstgenuss, als das künstlerische Schaffen, muss nach Schopenhauer objectiv und unindividuell sein, und Herbart geht sogar so weit, das ganze lyrische Element von der reinen Kunst auszuschliessen, weil die subjectiven Regungen der Sympathie nicht in das Gebiet der einzig wahren, objectiven Schönheit gehören; es bleibt nur, „was der Dichter mittheilen kann, ohne sich mitzutheilen". Damit aber wird jedes Recht der dichterischen Persönlichkeit geleugnet; und im Grunde kennt es trotz seines Geniekultus auch Schopenhauer nicht, in dessen Künstler sich der allgemeine Mensch, unbeengt von individuellen Schranken, verkörpert (§ 51). Die künstlerische Individualität als solche nimmt Keiner von Beiden in seiner Aesthetik zum Ausgangspunkt; aber, und darin verräth sich der ursprüngliche Gegensatz Beider, während Herbart's Auffassung sich auf das Kunstwerk mit seinen objectiven Gesetzen gründet, greift Schopenhauer, wie sein Plato, auf den Künstler, als einen klaren Spiegel der Menschheit zurück.

Den Gegensatz und zugleich die Aehnlichkeit zwischen beiden Aesthetikern zeigt am besten der folgende Punkt: die „Bedeutung", die praktische Tragweite der künstlerischen Darstellung ist Beiden gleichgültig, und insofern kann man sie beide zu den formalen Aesthetikern rechnen, wie denn Zimmermann und Frauenstädt vollständig im Sinne ihrer Lehrer handeln, wenn sie für das formale Schöne eintreten; aber Herbart frägt nur nach dem schönen Bild, abgesehen davon, ob diesem auch Etwas in der Wirklichkeit entspreche, Schopenhauer nach dem ästhetisch schaffenden oder geniessenden Subject, gleichviel worauf sich deren Betrachtung richtet.

Weder Herbart, noch Schopenhauer haben das formale Element

in der Aesthetik so scharf betont und die Polemik gegen die „ausdrückende“, „interessante“ Schönheit so weit getrieben, wie ihre Interpreten Frauenstädt („Aesthetische Fragen“) und Zimmermann. Wenn aber dieser letztere die „Unterscheidung des reinen Form- und des durch subjective Erregungszuthat versetzten Schönen“ als alleiniges Verdienst Herbart's betrachtet, so hat uns unsere Untersuchung gezeigt, wie alt diese Sonderung der ästhetischen Elemente ist; auch Herbart's oder, sagen wir hier besser, Zimmermans Zurückführung dieser subjectiven Erregungszuthat auf die individuelle Willkür ist nicht neu: wir trafen dieselbe bereits bei Home an. Freilich war dieser „subjectiven Erregungszuthat“ oder, was dasselbe bedeutet, der associativen Schönheit noch nie die Berechtigung mit solcher Schärfe abgesprochen, und das reine, formale Element des Schönen mit solcher Consequenz durchgeführt, wie es bei Herbart, oder wieder eigentlich bei Zimmermann geschieht, aber dieser Standpunkt selbst ist eben so wenig neu, wie der entgegengesetzte, dem die ausdrückende (Herder), anhängende (Kant), symbolische (Lotze), associative (Fechner) Schönheit zu Grunde liegt. Denn hören wir Lotze in seiner „Geschichte der Aesthetik“ gegen Zimmermann polemisiren, so erkennen wir dabei die alten Waffen wieder, mit denen Herder einst Diderot's Symmetrielehre und später Kant's reine Schönheit bekämpft hatte. Lotze selbst weist auf die Verwandtschaft zwischen Herder's „ausdrückender“ und seiner „symbolischen“ Schönheit; wie Herder, so scheint auch ihm die Wirkung der Gegenstände nicht nur von dem abhängig, „was sie sind, sondern auch von dem, woran sie uns erinnern“ (S. 74). Auf diese symbolische Deutung, die uns mit der Zeit so unvermeidlich geworden, dass wir nicht mehr davon abstrahiren können, versucht Lotze das ganze Gebiet der Aesthetik zu gründen, und sogar das Wohlgefallen an der Symmetrie will er, wie es Herder mit der Schönheitslinie gethan, auf dieselbe zurückführen. Auch zu Lotze's Theorie, dass unser Wohlgefallen an den äusseren Formen aus einem sympathischen Hineinversetzen in dieselben entspringt, haben wir bei Herder die ersten, wenn auch von metaphysisch-dogmatischen Rücksichten erstickten Keime ge-

funden. Ein Mittelglied zwischen Beiden bildet die Aesthetik Schleiermacher's, der alle Kunst auf die natürliche Ausdrucksweise unserer Gefühle zurückführt und somit Musik und Mimik als die ursprünglichsten Künste betrachtet. Während aber Herder und Schleiermacher dieses Nachfühlen nur dem Auffassen des menschlichen Inneren zu Grunde legen (für Schleiermacher hat ja auch die Darstellung des Objectiven einen ästhetischen Werth nur insofern, als sich darin das Subjective offenbart, nur als „Abspiegeln der Individualität im Objectiven", „Philosophische Sittenlehre", § 254), versucht Lotze diese Art der Symbolik auf das ganze ästhetische Vorstellungsgebiet zu erweitern: „Alle räumlichen Gebilde wirken auf uns ästhetisch, sofern sie Symbole eines von uns erlebbaren eigenthümlichen Wohls oder Wehe's sind" (S. 180). Diese allgemeine Fassung setzt freilich eine gewisse organische Verwandtschaft unseres Wesens mit den Formen der Aussenwelt voraus, und mit Recht bemerkt daher Fechner, dass diese Hypothese eine erinnerungsmässige Association überhaupt überflüssig macht.

Herbart hat von dem ästhetischen Genuss nur die zufällige Apperception ausgeschlossen, die wesentliche aber, die das Object mit allgemeiner Nothwendigkeit hervorruft, zugegeben. Auch diese Forderung lässt Lotze fallen: „Muss doch einmal zu dem Thatsächlichen der sinnlichen Eindrücke eine Deutung hinzukommen, die jeder Betrachter aus seiner Erfahrung schöpft, so ist der Ausdehnung dieser Zuthaten keine Grenze zu ziehen" (S. 231). Und mit Recht hebt Lotze hervor, dass je reicher unser Vorstellungsleben, in das wir den gegebenen Gegenstand appercipiren, desto feiner unser Verständniss für dessen Schönheiten.

Dafür aber stellt Lotze an die Association ein anderes, kaum mehr stichhaltiges Kriterium, indem er sie nur für „wesentlich" hält, wenn sie der Wirklichkeit entspricht, wenn sie das „Wesen" des betrachteten Objectes wiedergiebt, wenn „zwischen der percipirten äussern Erscheinungsform und dem appercipirten Inneren" eine Uebereinstimmung stattfindet. Die ästhetische Association wird so wieder aus einfacher psychischer Thatsache zu einer metaphysischen Norm und führt Lotze, nachdem er an den Aesthetiker

die Forderung gestellt hat, zu beweisen, „dass unser Gemüth nur mit Erscheinungen sympathisirt, deren Formen Wiederschein des Seinsollenden, des Guten sind“ (S. 86), zu der Behauptung: „Die elementaren Formen des Schönen sind mir Analogien der allgemeinen Verhältnisse, die alles Gute zu seiner Verwirklichung voraussetzt“ (S. 234). Hier haben wir es aber weder mit der Psychologie, noch mit der Aesthetik zu thun, und da ist Herbart's Mechanik des Vorstellungslebens mit dessen nothwendiger Apperception doch besser, als dieser unberechtigte Sprung in die Metaphysik.

Diesen metaphysischen Ballast, den die ästhetische Associationslehre seit ihrem Beginn nicht los werden konnte, fast ganz abgelegt zu haben, ist das Verdienst Fechner's. Kehren wir am Schluss der Betrachtung zu seiner „Vorschule“ zurück, so müssen wir zugeben, dass wir bei seinen Vorgängern zwar alle einzelnen Elemente derselben, nicht aber seine unvoreingenommene Betrachtungsweise gefunden haben, die in der Association eine blosse rein psychische Thatsache sieht, ohne dieser irgend welche, auf das objective Wesen der Schönheit zurückgehende Normen oder Gesetze unterzuschieben. Diesen Gegensatz Fechner's gegen die ältere, dogmatisch-metaphysische Associationslehre vergegenwärtigt uns am besten seine Polemik gegen Lotze, in der er die Rechte der associativen Erinnerung gegen eine angeborene Verwandtschaft unseres Organismus mit dem Wesen der Aussenwelt behauptet. In dieser Vermeidung des metaphysischen Elements scheint mir auch sein Vorzug vor der neueren Aesthetik des Symbolischen zu liegen, der es eben desswegen kaum gelingen wird, die ästhetische Associationslehre zu verdrängen. (Vgl. Volkelt, „Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik“, 1876, S. 26, 51, 109 ff.)

Nur sehr selten treten auch bei Fechner Ueberreste der alten metaphysischen Betrachtungsweise hervor: so wenn er bei der Erklärung der Gefühlsurtheile von der richtigen eine falsche Association unterscheidet, die „Zusammenvorkommendes, aber nicht wesentlich zu einander gehörendes verknüpft“. Das Gefühl selbst, welches die Association hervorruft, kann weder falsch, noch richtig sein; nur wenn wir im Bestreben, unser Gefühl zu rechtfertigen,

die aus dem Bewusstsein verschwundenen Mittelglieder der Association ergänzen, können wir uns bei dieser Reconstruction irren. Wenn daher Fechner die zufällige Association von der Kunst ausgeschlossen haben will, so dürfte man dagegen einwenden, dass es eine solche für den Künstler überhaupt nicht giebt: sein Gefühl mag die scheinbar entlegensten Vorstellungen mit einander verbinden, wenn nur diese Verbindung in seinem Gemüthszustand so begründet ist, dass sie auch uns durch ihre subjective Wahrheit der Empfindung überzeugt[32]). Die logische Folgerichtigkeit und durchsichtige Klarheit giebt einem Kunstwerk noch nicht die innere Wahrheit, welche ihm nur eine echte Empfindung verleihen könnte[33]).

Stellen wir nun Fechner Home gegenüber, so bemerken wir trotz der grossen Aehnlichkeit in Einzelfragen, welche grosse Entwickelung die Associationsfrage von Einem bis zum Anderen durchlaufen hat; auch das Motiv dieser Entwickelung tritt ziemlich klar hervor; es ist das Bestreben, das metaphysische Element möglichst auszuscheiden und sich auf die Erklärung der psychischen Thatsache zu beschränken; das normative wird von dem be-

---

[32]) Auch Paul Stern, dessen neuerdings erschienene Schrift „Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik“ ich erst nachträglich kennen gelernt, hat mich von der Nothwendigkeit einer allgemeinen, objectiv gültigen ästhetischen Association nicht überzeugen können. Freilich besteht die Natur des ästhetischen Urtheils in seiner Allgemeingültigkeit, aber über Kants subjective Allgemeinheit wird die Aesthetik kaum je hinausgehen können: man wird nie im voraus auf Grund von objectiven Combinationen feststellen können, welche Art der Associationen ästhetisch wirkt, denn immer wird es auf die Stärke des Gefühls, auf die Macht der Persönlichkeit ankommen, der sie entsprungen. Es giebt, um mit Kant zu reden, kein objectives Merkmal des Schönen, und darauf allein beruht der unerschöpfliche Reichthum der Kunst, die immer von Neuem aus dem unversiegbaren Quell des ewig wandelbaren menschlichen Gemüthes schöpfen darf.

[33]) Bereits Mendelsson hat diesen Unterschied der ästhetischen von der logischen Association klar eingesehen, indem er für die Kunst nicht die der objectiven Ordnung der Dinge entsprechende Real-, sondern die „Idealverbindung der Begriffe“ in Anspruch nahm, und innerhalb der letzteren wiederum nicht die „rationale“ Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern die „Imaginationsverbindung“ nach Gemeinschaft der Merkmale („Von der lyrischen Poesie“, Ges. Schriften Bd. IV. 1, S. 28 ff.)

schreibenden Moment immer mehr verdrängt, und was von der alten Erklärung aus Endursachen zurückbleibt, ist eine Lehre von der Anpassung unserer ästhetischen Normen an die jeweiligen Lebensbedingungen, eine Art von Geschmacksbiologie.

Leugnen lässt sich diese Anpassung jedenfalls nicht; man mag die historische Entstehung einer Norm von ihrem absoluten Werth trennen und damit den gegebenen rein ästhetischen Zustand und dessen nachweisbare Enstehung aus Bedürfnissen als ebenso disparate Gebiete betrachten, wie die reine Sittlichkeit und der jeder Sitte vorangehende Trieb; aber gerade diese disparate Natur beider Erscheinungen, von denen die eine eine psychische Thatsache, die andere eine reine Norm, ein philosophisches Postulat ist, macht es möglich, dass sie, ohne sich gegenseitig auszuschliessen, nebeneinander bestehen.

Eine andere, in den Rahmen dieser historischen Untersuchung nicht mehr gehörende Frage ist es, welche Bedeutung der Associationslehre in dem Ausbau der zukünftigen Aesthetik zusteht: ob man für diese Anpassung des Geschmacks auch feste Gesetze feststellen könne, oder der freie Fluss der Association sich in keine Regeln schlagen lasse; ob diese Theorie den ewigen Streit der Form- und der Gehaltästhetiker wirklich schlichten könne, oder dieser Streit, solange man in jedem einzelnen Eindruck das Associirte von dem Directen nicht rein scheiden kann, solange das lebendige Denken nicht zur Maschine geworden ist, blosser Wortstreit bleiben müsse; ob das neue Princip uns auch das Räthsel des positiven künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genusses lösen kann, oder uns nur die negativen Bedingungen zu zeigen vermag, denen in beiden Fällen nicht widersprochen werden darf; ob die neue Lehre ausser der individuellen auch für die allgemeine Aesthetik von Belang sein kann, diese Fragen zu entscheiden, bleibe der systematischen Aesthetik überlassen; meine Aufgabe war nur die historische Entwickelung des Princips und die Bedeutung zu verfolgen, die es in der Geschichte der Aesthetik gehabt hat.

Dazu muss ich aber noch zu einem dem unsrigen verwandten Problem der modernen Aesthetik Stellung nehmen, wobei ich der Beantwortung dieser Fragen doch nicht ganz aus dem Wege werde

gehen können. Ich meine dabei den Symbolbegriff, wie ihn vor Allem Johannes Volkelt („Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik“, 1876) und Friedrich Vischer („Das Symbol“, in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen) gefasst haben, als „Einfühlung unserer ganzen Persönlichkeit“, um den Ausdruck Robert Vischers[34]) zu gebrauchen, in die äussere, unpersönliche Natur.

Ich gestehe von vornherein, dass ich die strenge Unterscheidung, welche alle diese Aethetiker zwischen der „intimen“ Symbolik und der „bloss äusserlichen“ Association treffen, nicht in ihrem ganzen Umfang ohne Weiteres einräumen kann. Zugegeben selbst, dass in dem, von ihnen hervorgehobenen symbolischen Akt zum associativen Verfahren noch ein spontanes „intuitives“ Element hinzutritt, von dem es erst seine ästhetische Vollendung bekommt, zugegeben ferner, dass der vollere, inhaltsreichere, ästhetische Akt den minder vollen, als sein Hauptelement in sich schliesst, oder, was noch wahrscheinlicher scheint, als seine nothwendige Vorbedingung zeitlich voraussetzt (s. Volkelt, S. 90), so sehe ich auch dann noch nicht ein, warum dem einen, nothwendigen Factor die ästhetische Natur ganz abgesprochen werden soll. Vor Allem aber sehe ich nicht die Nothwendigkeit ein, das neu hinzukommende, spontane Gefühlselement, als principiell heterogen zu betrachten, während es sich doch ungezwungen als ein Product der immanenten Entwickelung des associativen Verfahrens ergiebt. Fechner hat bereits diesem Einwand gegen die ästhetische Associationslehre begegnet, indem er die Hineinziehung des Gefühlselements in den associativen Process selber vollzogen hat (Kapitel IX seiner „Vorschule“, über Verstandes- und Gefühlsurtheile[35]).

Ich muss wieder darauf zurückkommen, was ich schon bei Gelegenheit Kants berührt habe: das spontane „unmittelbare“ Wohlgefallen setzt einen langen Werdeprozess des ästhetischen Urtheilens

---

[34]) „Das optische Formgefühl“, ein Beitrag zur Aesthetik, 1873. Im Grunde dasselbe Problem behandelt Groos („Einleitung in die Aesthetik“ 1892) SS. 85ff., 90ff. unter dem Namen der „inneren Nachahmung“.

[35]) Als Product der Association betrachtet die Einfühlung auch Paul Stern in der oben erwähnten Schrift.

voraus, der im Grunde nichts anderes ist, als die Anwendung des verkürzten Verfahrens auf die associative Betrachtungsweise, und es kommt nur darauf an, ob man empirisch vorgehend diesen Werdeprozess des ästhetischen Urtheils verfolgt, oder vom Standpunkt einer mehr normativen Aesthetik aus, sich auf das Festhalten des gegebenen ästhetischen Urtheils beschränkt, jedes empirische, durch einzelne vorangegangene Erfahrungskenntnisse bedingte Element desselben bewusst ausschliessend (vgl. Volkelt, S. 96).

Bekanntlich hat Vischer die Theorie des Symbols vor Allem in seiner Polemik gegen die formalistische Aesthetik entwickelt. Man könnte vielleicht sogar die ganze Theorie als ein Product des immer bewusster hervortretenden Gegensatzes Vischer's gegen die Herbart-Zimmermannsche Richtung betrachten, wie denn überhaupt die allmähliche Wandlung in Vischers ästhetischen Ansichten, wie sie uns am anschaulichsten in seiner Selbstkritik[36]) entgegentritt, ohne diese Gegnerschaft nicht zu verstehen ist[37]).

Dem Symbolbegriff gilt auch Vischers letztes und, wie mir scheint, bestes ästhetisches Werk[38]). Wenn auf der Associationslehre, schliesst er da, nach Fechner's bekanntem Wort die halbe Aesthetik beruht, so hängt an der „Einfühlung“ auch ihre andere Hälfte.

In dieser Form würde ich den Schluss schon deswegen nicht zugeben, weil der, nach Vischer einfachere psychische Akt der Association auf ein grösseres Gebiet anwendbar sein muss. Ich würde daher, um auf hypothetischen Boden zu bleiben, anders schliessen: wenn das Symbol als die Grundlage der ganzen Aesthetik betrachtet werden kann, so kann mit demselben Rechte die eine Form der Association, die Fechner als die Erinnerung an früher gehabte Empfindungen definirt, jedem ästhetischen Akte zu Grunde gelegt werden; die andere Form, die Erinnerung an objective

---

[36]) Kritische Gänge, Neue Folge Heft 5 und 6; über das Symbolische Heft 5, SS. 76, 78f., 136—148; Heft 6, SS. 4ff., 131.

[37]) Wie für Vischer im Symbolischen, so treffen für Groos in der „inneren Nachahmung“ ästhetische Form und ästhetischer Gehalt zusammen („Einleitung in die Aesthetik“ S. 99f.).

[38]) „Das Symbol“ in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen.

Bedingungen früher gehabter Empfindungen, würde dann sogar einen unnöthigen Ueberschuss bilden[39]). So weit sind wir aber noch nicht. Weder die „Association“, noch die „Einfühlung“ hat die Existenz des „directen Factors“ oder der „reinen Formen“ endgültig widerlegt[40]), und dass die letzteren in jedem Fall nur ein Product der ästhetischen Gewohnheit sind, bleibt eben so unbeweisbar, wie die Möglichkeit, durch diesen Prozess die Kluft zwischen den beiden Grenzpolen der Aesthetik, der Form und dem Inhalt, zu überbrücken. Wenn daher die Gegensätze von ästhetischer Form und Inhalt, von dem subjectiven und dem objectiven Element eben so in dem Associationsprozess zusammenzutreffen scheinen, wie die von Urtheil und Empfindung, Verstand und Gefühl, so darf der ästhetische Monismus, der sich an die Associationslehre anschliessend, alle diese immer wieder in neuen Formen auftretende Widersprüche versöhnen könnte, doch nur als eine, vorläufig freilich sehr ansprechende Hypothese betrachtet werden.

---

[39]) Was P. Stern gegen die „Erinnerungshypothese“ einwendet, bezieht sich nur auf die zweite Form der Association, während mir die erstere seiner Theorie des inneren „Nacherlebens“ zu Grunde zu liegen scheint.

[40]) Auch Groos behauptet, dass jedem ästhetischen Eindruck die Association zu Grunde liegt. („Einleitung in die Aesthetik“, S. 113f.) Ohne den unmittelbaren, den „directen“ Factor Fechner's kann er aber um so weniger auskommen, als ihm das sinnlich Angenehme die Grundlage des Schönen bildet (S. 203ff.), und so beschränkt er die Bedeutung der Association auf den ästhetischen Gehalt; somit kehrt er aber zu dem alten Dualismus von Gehalt und Form wieder zurück.

X.

Die Principien der Moral bei Thomas von Aquin.

Von

Dr. **Johann Žmavc** (Prag).

Die deductive Wissenschaft, welche nach Aristoteles und seinem congenialen grossen Schüler, nach Thomas von Aquin, das Ideal der Wissenschaft überhaupt ist[1]), geht von gewissen, durch sich selbst einsichtigen, allgemeinen Principien[2]) aus, auf die sie ihre speciellen Sätze synthetisch aufbaut und zu denen sie dieselben immer wieder analytisch zurückführt. Soll auch eine praktische Disciplin diesen deductiven Charakter der Wissenschaftlichkeit haben, — was die Beiden nach Thunlichkeit anstreben — so muss sie ebenfalls von gewissen Axiomen ausgehen, mit denen durch nothwendigen Zusammenhang die untergeordneten Theile verbunden sind.

Unter den praktischen philosophischen Disciplinen ist die Ethik diejenige, der die anderen, sowohl theoretischen als auch

---

[1]) Die eigentliche ἐπιστήμη ist ἀποδεικτική (s. Anal. prior. α, 1); ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν . . . . ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ πρωτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. (Analyt. poster α, 2).

[2]) πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου (Met. x. 1), πᾶσα ἐπιστήμη περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς τινάς ἐστιν, τοῦ διότι (Met. ε 1). Εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ... ὧν οὐκ ἔστιν συλλογισμός . . . . Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική . . . ὅταν γάρ τις πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται (Eth. N. ζ 3). (Citate der Bekker'schen Ausgabe).

praktischen, sozusagen dienen, indem sich die Ethik nicht nur wie jede praktische Disciplin mit der Erreichung eines gewissen Zweckes, sondern vielmehr mit der Erreichung des höchsten Endzweckes alles menschlichen Thuns und Lassens befasst und Normen oder Gesetze zur Erreichung desselben festlegt. Nach Aristoteles und Thomas ist die Ethik der Gipfelpunkt aller Philosophie.

Es ist also erklärlich und natürlich, dass die grossen Denker in ethischen Fragen zu möglichster Klarheit zu gelangen suchten, zu einer Klarheit, die sich mit jener synthetischen und analytischen der Mathematik messen könnte. Aristoteles bemüht sich gar sehr, unumstössliche Principien für das menschliche Wollen und Handeln aufzustellen, gelangt aber doch nur zu relativen Normen, zu einer relativen Moral: er hat bei seinen Untersuchungen den ethisch Gebildeten vor Augen und bestimmt die vollkommenste Entfaltung der specifisch menschlichen, d. i. geistigen, beschaulichen, philosophirenden Thätigkeit als unser Lebensziel: τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά (Eth. N. α, 8).

Die Denkarbeit Aristoteles' wurde auch auf dem Gebiete der Ethik vom gewaltigen Philosophen des an geistigem Innenleben so reichen Mittelalters fortgesetzt.

Dabei kommt Thomas immer wieder auf die Analogie der ethischen Liebesacte mit dem Urtheile zurück, oder, mit seinen termini zu sprechen: um die Strebungen des Willens zu kennzeichnen, geht er auf die Thätigkeit des Verstandes ein.

Nach Thomas (und Aristoteles) bewahrt der Verstand die ersten, durch sich selbst evidenten allgemeinsten Principien oder Axiome, prima principia, als habitus (ἕξις) in sich; er ist diejenige seelische Fähigkeit, potentia, welche als intellectus principiorum (νοῦς τῶν ἀρχῶν) eine einfache, absolute und unmittelbare intuitive Erkenntniss besitzt. Allein nur wenige solche Wahrheiten giebt es, welche dieser Verstand wie im ersten Blicke in ihrem Innersten durchschaut; das bei weitem meiste Wissen wird uns durch die discursive Vernunft, ratio (λόγος) zutheil, welches Wissen daher nur ein vermitteltes Erkennen, aber ohne jene erste, einsichtige und grundlegende Verstandesthätigkeit unmöglich ist; durch diese nimmt der Mensch hauptsächlich an einem höheren, einfachen,

gewissermassen göttlichen Wissen theil, durch diese wird die deductive Wissenschaft ermöglicht.

Der Verstand hat nun nach Thomas (und Aristoteles) eine doppelte Aufgabe. Alles, was der Verstand nämlich erkennt, erkennt er mit Hilfe der Phantasmen (φάντασμα), welche an den Organismus, hauptsächlich an die Gehirnthätigkeit gebunden sind. Durch die Sinne und namentlich durch die höchste organische Kraft, das Phantasievermögen[3]), virtus imaginativa, werden dem Verstande die sinnlichen Dinge mit ihren individuellen Eigenschaften, besser gesagt, die sinnlichen Erkenntnissbilder der Dinge, species sensibiles, phantasmata, dargeboten, aus welchen erst der sie beleuchtende thätige Verstand, intellectus agens (νοῦς ποητικὸς) die übersinnlichen Erkenntnissbilder der Dinge, species intelligibiles, welche den formae substantiales (εἴδη) der Dinge treu entsprechen, herauszieht, indem er dieselben von allem Individuellen befreit und so die Abstraction bewirkt; das geschieht im intellectus possibilis (νοῦς δυνάμει), welcher vor Einwirkung des thätigen Verstandes im Zustande der Möglichkeit zur Aufnahme jener Erkenntnissbilder sich befindet, einer Schreibtafel gleich, auf welche zwar etwas geschrieben werden kann, vor Eingreifen des thätigen Verstandes aber in Wirklichkeit nichts geschrieben steht. Intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili; phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti (Quodlibet, VIII. 2, 3).

Das wahre Object des Verstandes ist daher das vom Individuellen Abstrahirte, Allgemeine, welches das Wesen der Dinge bezeichnet. Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis rei essentiam cognoscat per eius similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo fertur eius visio (qq. de veritate q. 10, a. 4, ad 1). Dabei ist jenes zu betonen, dass Thomas mit vollem Bewusstsein, wie Aristoteles, an

[3]) Zu unterscheiden vom „Phantasievermögen" in der modernen Apperceptionspsychologie.

der objectiven Erkenntniss festhält, indem nach ihm die intentionale, psychische Inexistenz intendit, hinzielt auf das Object extra intelligentem (τὸ ἔξω ὄν).

Doch ist sich Thomas trotz dieses seinen objectiven Erkenntnissprincipes oder seines „naiven“ Realismus, wie man das heutzutage zu benennen pflegt, völlig darüber klar, dass nur die innere Wahrnehmung ganz untrüglich ist; er sagt in der theologischen Summa I. q. 17 a. 2 ausdrücklich: non dicipimur in iudicio, quod iudicamus, nos sentire aliquid; . . . fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Weil auch nach Thomas der Verstand auf die leiblichen Organe angewiesen ist, so wundert es uns nicht, wenn unser Philosoph lange vor Aufblühen der modernen Naturwissenschaften im Commentar zum II. Buche Posteriorum l. 20 explicite mit Aristoteles hervorhebt, dass sogar zur evidenten Erkenntniss der ersten Principien der theoretischen und praktischen Disciplinen die Anschauung, inductio singularium (ἐπαγωγή[4]) nothwendig gehört. Und weil uns die Sinne leicht täuschen können, so hat, da ja nur der Verstand einige Principien als in und durch sich evident erkennt, die grösste Sicherheit unter den theoretischen Wissenschaften die Metaphysik als Lehre von den höchsten und allgemeinsten Principien, dann die Mathematik, welche ihre Grössenverhältnisse mit den Axiomen in stricten Zusammenhang zu bringen imstande ist, und schliesslich erst die Physik und die Naturwissenschaften. Die praktischen Disciplinen aber, speciell die Moral, behandeln nicht eine nothwendige (aus den ersten Principien mit Nothwendigkeit sich ergebende), sondern eine contingente Materie. Scientiae morales sunt de contingentibus (s. th. I. q. 86 a. 3), und zwar wegen des freien Willens, wie der Philosoph hinzufügt, was nach seinen Ausführungen heissen will: wegen der schwierig zu überschauenden, complicirten Verwicklung der Willensacte und ihrer Objecte.

---

[4]) Ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστιν συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα . . . ἡ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου. Ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι᾽ ἐπαγωγῆς. (Analyt. post α. c. 18).

Doch wollen wir uns näher besehen, welche Anstrengungen der Aquinate trotzdem macht, um aus der ethischen Disciplin eine nach Möglichkeit der apodiktischen und deductiven nahekommende Wissenschaft, welche aus sicheren Principien sichere Schlüsse zieht, zu machen. —

Der Wille ist bei Thomas eine eigene Potenz der Seele, neben dem Verstande; ihr kommt es zu, alle anderen Seelenkräfte in Bewegung zu setzen und auch sich selbst zu wollen, so wie auch der Intellect sich versteht, über sich reflectirt. Wie allem Natürlichen ein Streben und Sich Bewegen, so kommt auch dem menschlichen Wesen ein Begehren zu; das niedere sinnliche Begehren wird appetitus sensitivus, das höhere geistige appetitus rationalis oder voluntas genannt. Der Wille, voluntas, ist aufs engste mit dem Verstand und der Vernunft verknüpft — voluntas movetur a re apprehensa (in Rom. 14 l. 2), objectum voluntatis est bonum apprehensum (Quodl. III. 27), indem das Begehren erst durch Hinzutreten der höheren Geisteskräfte zum Wollen wird und zwar dadurch, dass die Objecte und Zwecke durch den Verstand dem Willen dargeboten werden.

Wie nun das Object des Verstandes nach Aristoteles und Thomas das Allgemeine, Wesenhafte ist — obiectum proprium intellectus est quidditas rei (τὸ τί ἐστιν), — so ist das Object des Willens wegen der innigen Verknüpfung des Willens mit dem Verstande auch das Allgemeine; der Wille erhält nämlich, wie aus dem Obigen ersichtlich, seine Perfection erst durch den Verstand und die Vernunft; und wie das directe Object des Verstandes das Universale, Commune ist, so kann das Object des vernünftigen, verständigen Begehrens kein anderes als ein universales sein; das Object des Willens heisst aber — das Gute, bonum, da jedes Seiende gut[5]) ist, inwieweit es von einem Willen gewollt wird, und demnach jedes Seiende metaphysisch mit dem Begriff „Gut“ zusammenfällt[6]), welches daher, da jedes Seiende vom göttlichen Willen gewollt wird, ein Transcendens ist.

---

[5]) Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται. Eth. N. α., 1.

[6]) Τἀγαθὸν λεγέται ἰσαχῶς τῷ ὄντι ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ὁμώνυμον (l. c. 4).

Das „Gewollte" und „Gute" sind äquivalente, der „Wille" und das „Gute" correlative Begriffe; demnach ist das adäquate Object des Willens als dessen Zweck das bonum commune, welches implicite dem Umfange nach alle Güter umfasst, weshalb es beatitudo (εὐδαιμονία) = status omnium bonorum congregatione perfectus (nach Boëtius), das höchste Gut[7]) genannt wird.

Allein factisch strebt der Wille Einzelgüter an: operationes et motus in particularibus sunt; jedoch dies auch nur, insoweit sie an einem absoluten Gut, an dem Guten als solchen theilnehmen und dem Wollenden convenient sind: appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam, singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia bonum est (s. th. I. q. 80, a 2, ad 2), Und wenn die Vernunft dem Willen Einzelgüter darbietet, so thut sie das nur insoferne, als diese zum Endzwecke hinführen, am absoluten Gut participiren; die auf das Besondere gerichtete praktische Vernunft, ratio practica particularis, hat ihren Grund in jener auf das Universelle gerichteten ratio practica universalis; diese veranlasst den Willen zum activen Streben als fortwährend dauernde, dem Wesen des Willens entsprechende causa prima et quiescens, jene als causa proxima et quodammodo motui applicata.

Den habitus jener allgemeinen, durch sich selbst einleuchtenden praktischen Principien, (habitus primorum principiorum operabilium) nennt Thomas synteresis (= Bewachung, nach N. T.) Die Synteresis entspricht analog dem oben genannten intellectus primorum principiorum speculabilium (νοῦς τῶν ἀρχῶν).

Diese Zusammenstellung der theoretischen, von denen wir darum schon gesprochen, und praktischen Axiome erscheint uns für das Verständniss der Principien der thomistischen Moral so wichtig, dass wir auf einige Stellen unseres Autors hier besonders verweisen.

In II. Sententiarum dist. 24, q. 2 a 3[8]) sagt Thomas mit

---

[7]) „Deus est bonum universale" (I. II. q. 9. a 6) ist ein bemerkenswerter Satz der theol. Summa.

[8]) Sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus VIII. super Genes. (c. XXVI.) et

Aristoteles und Augustin kurz Folgendes: Jedes Bewegliche hat einen Beweger zur Voraussetzung; die Vernunftthätigkeit ist etwas Bewegliches und Wechselndes, wie dies beim Schliessen ersichtlich wird, und muss daher von etwas Unbeweglichem, Sicherem ausgehen, und das ist der habitus der durch sich selbst, durch die Betrachtung der zugrundeliegenden Begriffe evidenten Axiome; ähnlich ist aber auch die Thätigkeit der praktischen Vernunft aus gewissen, durch sich selbst einleuchtenden Principien abzuleiten, wie z. B. dass das Böse nicht zu thun, dass den Geboten Gottes zu gehorchen sei etc., und der habitus dieser Principien ist die Synteresis, welche „unserem Geiste vermöge des Lichtes des thätigen Verstandes selbst auf eine Art angeboren ist.“.

An einer anderen Stelle (II. Sentent. dist. 39, q. 3, a 2 [9]) lesen wir etwa Folgendes: Die ersten praktischen Principien sind durch sich selbst einleuchtend und betreffs derselben kann man nicht irren, ähnlich wie in den apodiktischen Wissenschaften die Axiome selbstverständlich sind. Wie aber in diesen Wissenschaften die Schlussfolgerungen aus den allgemeinsten Principien nur ver-

---

Philosophus probat in VII. Physic. (a text. I. usq. ad IX.) et VIII. (a textu XXI usque ad XLV) et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente, ita etiam oportet quod sit in processu rationis: cum enim ratio varietatem quandam habeat et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit et in conferendo frequenter decipiatur, oportet, quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quandam habeat, quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet, quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei oboediendum esse et sic de aliis, et horum quidem habitus est synteresis. Unde dico, quod synteresis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est maius sua parte et huiusmodi: licet in determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in II. Poster. (cap. ult.) dicitur. Et ideo statim cognitis terminis cognoscuntur ut in I. Poster. (c. I.) dicitur. Et ideo dico, quod synteresis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

[9]) Prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem

mittels der speciellen Principien geschehen, die allerdings die Kraft der ersten Principien (des Satzes der Identität, des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten) in sich enthalten, so vollzieht auch die praktische Vernunft im Gebiete des ethischen Handelns gewisse Erwägungen und Syllogismen zur Auffindung dessen, was in einem ganz bestimmten Falle gut und daher zu thun sei; solche specielle Principien sind nun nicht ohneweiters durch sich selbst als wahr einleuchtend, wie die allgemeinen, weil die discursive Vernunft bei diesen besonderen Untersuchungen leicht einer Täuschung unterliegt, und darum kann man betreffs dieser Principien irren.

Wir sehen da deutlich, wie tief unser Philosoph gedacht, wie er damit rang, die Moral zu einer apodiktisch-deductiven Wissenschaft zu machen; und weil die Sätze solcher im peripatetisch-thomistischen Sinne einzig vollkommenen Wissenschaft durch Syllogismen nothwendig mit den evidenten Axiomen als ihren primären Grundsätzen verbunden sind, so will er auch in der Ethik, in den Aussagen der befehlenden praktischen Vernunft, die angiebt, was man thun soll, das heisst, was die besten Mittel zum Endzwecke seien, Schlüsse aufstellen, die den nothwendigen Zusammenhang mit den evidenten praktischen Axiomen bilden.

---

circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synteresim pertinent, sicut Deo esse oboediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis a principiis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus, ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum, quid bonum sit ut patet ex III. de Anima (text. LVII.), ex principiis communibus in conclusionem huius operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter, sicut principia communia, sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur II. Thess. 3, iterum, quia ratio conferens quandoque decipitur, ideo circa ista principia contingit errare, sicut haereticus errat in hoc, quod credit, omne iuramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem: veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians, quid bonum sit fieri vel dimitti . . . contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis.

Von den ersten praktischen Principien herab werden also die Schlüsse deductiv folgendermassen abgeleitet[10]): Den Obersatz bilden die evidenten praktischen ersten Principien, welche von der Synteresis geliefert werden, wie z. B: „Das Gute und die Glückseligkeit (beatitudo) wird angestrebt“, was in Rücksicht auf das Bewegende und Beherrschende des Willens in die Formel umgewandelt wird: „Das Gute ist anzustreben, — muss, soll angestrebt werden“ (bonum est appetendum), oder: „Das Böse ist zu meiden“ etc. (malum est vitandum).

---

[10]) Vgl. in II. Sentent dist. 24 q. 2. a 4: Sciendum est igitur, quod, sicut in VI. Ethic. (c. 8) Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia iuris ad synteresim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur, synteresis in hoc syllogismo quasi maiorem ministrat, cuius consideratio est actus synteresis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et eius consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synteresis hanc proponit:

Omne malum est vitandum.

Ratio superior haec assumit:

Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum; sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia iniustum sive inhonestum.

Conclusio autem quae est:

Adulterium hoc esse vitandum,

ad conscientiam pertinet, indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro; quia conscientia et factis remurmurat et faciendis contradicit. Et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur; vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum, quae fecit vel facere intendit; et propter hoc etiam dicitur sententia vel dictamen rationis; et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synteresis errorem, sed propter errorem rationis, sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia, quod prius permittat se comburi, quam iuret, quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, iuramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synteresis, lex naturalis et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synteresis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam.

Den Untersatz, das ist die speciellen und determinirten Principien für bestimmte Handlungen bietet die vergleichende Vernunft und discursive Erkenntniss (consilium), wobei jene electio (Wahl), die das Wesen der Willensfreiheit ausmacht, eine grosse Rolle spielt und Irrthümer leicht unterlaufen, indem jene von der Synteresis ausgesprochenen, durchaus allgemeinen Wahrheiten auf das Einzelne vermöge der Mangelhaftigkeit der überlegenden Vernunft und der Uebermacht der Sinne oft nicht richtig angewendet werden.

Die Folgerung für hic et nunc zieht das Gewissen, (welches Thomas definirt: conscientia est applicatio notitiae ad actum), also: das muss gethan, jenes geflohen werden. Das Gewissen wendet demnach die allgemeinen Principien auf die besonderen Fälle an, und sein Ausspruch erscheint sofort als ein von der Vernunft ausgehender Befehl.

Das „Müssen", „Sollen", die Norm scheint nach Thomas, solange er im Gebiete des rein Vernunftgemässen bleibt und nicht in das des Glaubens hinübertritt, nichts Anderes zu sein als Ausfluss des Ueberwiegens und der Uebermacht des allgemeinen Wohles gegenüber dem Privatwohl, eventuell des Wohlwollens des ethisch gebildeten Gesetzgebers gegenüber der, wie natürlich, ethisch ungebildeten breiten Masse. Für den ethisch Vollkommenen kann es kein äusserlich zwingendes „Müssen" geben; er will aus sich selbst das Einzelgut nothwendig in der Weise, in welcher er den nothwendigen Zusammenhang desselben mit dem höchsten Gute, mit der Glückseligkeit als dem Endzwecke erkennt.

Nun sagt aber Thomas: circa ista (particularia) principia contingit errare. Ferner sagt er zum II. B. Eth. N. c. 1: „Da nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen gehandelt wird, so ist die Handlung mehr in Rücksicht auf das Einzelne als auf das Allgemeine zu beurtheilen". Natürlich; das Allgemeine ist doch in gewisser Art unbestimmt und confuse; obwohl es das Specielle nicht ausschliesst, so hat es dasselbe doch nicht explicite in sich; und wie nützlich auch das allgemeine Denken, durch welches Wissenschaften möglich sind, ist, und wie sehr es auch als Beweis der Einfachheit und Immaterialität des Geistes erscheint,

so sind die Menschen doch Wesen, zusammengesetzt aus Materie und Form, wobei noch das sinnliche Moment auch nach Thomas im irdischen Leben vorherrscht. Die Ethik soll sich aber auf das ganze Leben, nicht lediglich auf ein metaphysisches, abstractes Denken erstrecken, ja, die Ethik soll eben im Einzelnen unsere Handlungen, die actus imperatos bestimmen: infolge dessen kann Thomas nicht übersehen, dass es hier auf das Specielle ankommt, wie es sich ähnlich bei den der Metaphysik untergeordneten Wissenschaften um specielle Wahrheiten handelt, die den Axiomen unterstellt und von ihnen durchwebt sind.

Nun, wie steht es mit diesen Einzelgütern und demnach mit speciellen ethischen Normen?

Wir citirten schon eine Stelle, nach welcher die Moralwissenschaft von Contingentem handelt; daraus folgt, dass die Moral nicht im strengen, von Aristoteles und Thomas verstandenen, sondern nur in einem weiteren Sinne Wissenschaft genannt werden kann, wie eben zur Wissenschaft auch eine Rede gehört, in welcher nicht apodiktische, durch innig nothwendigen Zusammenhang mit einander verbundene Schlüsse, sondern durch Redensarten verblümte und auf das Gemüth hinzielende Sätze einer nur wahrscheinlichen, probablen Sicherheit ausgeführt werden.

Soll das wirklich die Meinung Thomas' sein?

Summa theol. I. q. 83, a. 1 sagt er gerade bei der Frage, ob der Mensch einen freien Willen habe, Folgendes:

„Der Mensch handelt nach seinem Urtheilsvermögen, weil er durch seine Erkenntnisskraft entscheidet, ob etwas zu meiden oder zu erreichen sei. Allein weil ein solches Urtheil bei der Einzelhandlung nicht aus dem natürlichen Antriebe, sondern aus einer Zusammenstellung der Vernunft hervorgeht, darum handelt er nach freiem Urtheile, da er nach verschiedenen Seiten sich neigen kann; ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus: particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Und darum ist es noth-

wendig, dass der Mensch einen freien Willen habe schon deswegen, weil er vernünftig ist" — das heisst: weil die unvollkommene Vernunft über die möglichen Zusammenhänge der Einzelgüter mit dem höchsten Gute hin und her überlegen muss, was ein vollendeter[11]) Geist nicht zu thun brauchte, der diesen Zusammenhang klar sähe.

Hiermit ist auch die Willensfreiheit als Wahlfreiheit bezeichnet, und zwar so, dass die Wahl in dieser durch die Vernunft geschehenden Bestimmung des Verhältnisses der Einzelgüter zum höchsten Gut wesentlich besteht.

Dass Thomas der Ansicht ist, dass die speciellen ethischen Sätze und Normen nicht die apodiktische, sondern nur eine wahrscheinliche, probable Sicherheit besitzen, ist durch das Angeführte gezeigt. —

Ueber die moralwissenschaftliche Sicherheit drückt sich Thomas unzweideutig aus, wenn er sagt: Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia: in actibus enim humanis . . . non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia, et ideo sufficit probabilis certitudo (s. th. II. II. q. 70, a. 2 c.).

Auch macht Thomas im Commentar zur Eth. N. l. 3 die Bemerkung: Ad hominem disciplinatum bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat, quantum natura rei patitur.

Schliesslich seien noch einige hieher bezügliche Stellen aus Thomas erwähnt, die Jhering, der an unserem Philosophen viel Gefallen gefunden, in seinem „Zweck im Recht" [12]) citirt:

Firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune.

In speculativis est eadem veritas apud omnes, in operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes.

Ratio humana mutabilis est et imperfecta, et ideo eius lex mutabilis est. Humanae rationi naturale videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum veniat.

---

[11]) Ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem (qq. de veritate q. 22, a. 6).

[12]) II 2., S. 161.

Finis humanae legis utilitas hominum. — —

Thomas ist zu einer apodiktischen Moralwissenschaft nicht gelangt: allein er hat sich redlich bemüht, Grundlagen aufzustellen, auf denen eine möglichst vollkommene Wissenschaft der dialektischen Sicherheit aufzubauen wäre.

Wie würde dieser Aufbau im Geiste des Aquinaten aufzuführen sein?

Es müssten im Einzelnen die vorzüglichsten Güter bezeichnet werden, welche das Glück des Menschen ausmachen. Zu dem Zwecke bedarf es einer gründlichen Kenntniss der menschlichen Natur, insbesondere der seelischen Kräfte. Die Vervollkommnung und Förderung der verschiedensten Fähigkeiten, die Vollkraft vor allem der geistigen Vollendung, der Vollgenuss allseitiger Energie, das ist des Menschen Endziel; da aber die höchste Potenz der Verstand ist, und der Verstand durch das Object seines Betrachtens geadelt wird — ἡ ψυχή πως πάντα — so wäre die Erhebung der Seele zu Gott, die Contemplation über Gott und seine Herrlichkeit dieses Endziel, welches hienieden allerdings nicht mit ungetrübter Freude erreicht werden kann, sondern erst im Jenseits durch die Gnade des Allerhalters erreicht werden dürfte.

XI.

Zu Kleanthes Frgm. 91. Pears.

Von

Karl Praechter in Bern.

Dyroff, Die Ethik der alten Stoa S. 186 bespricht die Ausdrücke Zenons und seiner Anhänger für das Gute und Schlechte. Er bemerkt, dass für letztere neben φαῦλοι auch πονηροί und κακοί vorkomme, „letzteres besonders auffallend bei Kleanthes im Zeushymnus und fr. 91, 4, wo φαῦλος im Verse gut möglich wäre. Vielleicht ist Herakleitos mit von Einfluss gewesen, an dessen Schilderung der Menge die der Schlechten im Hymnus lebhaft anklingt". Eine ähnliche Erklärung ergiebt sich auch für das κακός an der zweiten Stelle. Die beiden letzten Verse des Fragmentes sind nämlich — was noch nicht bemerkt zu sein scheint — offenbar mit beabsichtigtem Anklang an Eurip. Hecub. 346 f. gedichtet. Man vergleiche

Eurip.	Kleanth.
ὡς ἕψομαί γε τοῦ τ' ἀναγκαίου χάριν	ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος.
θανεῖν τε χρῄζουσ'· εἰ δὲ μὴ βουλήσομαι,	ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὴ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή.	κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Die Uebereinstimmung ist gewiss keine zufällige. Bei der ungeheuren Popularität des Euripides lag es schon an und für

sich nahe genug, solche Anklänge zu suchen, und die Art, wie sich die Stoa umdeutend und ummodelnd mit der klassischen poetischen Litteratur der Griechen befasste, konnte zu einem solchen Nachdichten noch besonders aneifern. Aus dem Nachlasse des Kleanthes wären noch die Fragmente 55 und 111 anzuführen, wo der Sachverhalt allerdings insofern ein anderer ist, als durch die Umformung im einen Falle ein Beleg für ein physikalisches Dogma, im andern eine ethische παραδιόρθωσις der betreffenden Dichterstelle gewonnen wird (vgl. auch fr. 54 P.) Doch ist von einer solchen Umänderung bis zu einer spielenden Nachdichtung wie an unserer Stelle kein so sehr weiter Schritt. Vielleicht wird es mit der Zeit gelingen, auch für andere poetische Fragmente des Kleanthes, wie etwa Frgm. 84, 95, 101 Vorbilder innerhalb der klassischen Dichtung nachzuweisen.

XII.

La Théorie du πνεῦμα chez Aristote.

Par

G. L. Duprat, Docteur ès lettres.

I. Pneuma, corps et âme.

Les Pythagoriciens et Platon avaient donné à la doctrine orphique de l'immortalité des âmes et de leur chute son complément philosophique en séparant nettement l'âme du corps, en les opposant l'un à l'autre et en les juxtaaposant ensuite dans le même être, sans s'inquiéter, autant peut être qu'il convenait, de leur mode d'union et de leur harmonie Aristote, disciple de Platon beaucoup plus qu'il n'eût voulu le paraître, était cependant assez éloigné du mysticisme, assez enclin au naturalisme, pour voir toute la valeur de l'objection d'Empédocle qu'il a lui-même reproduite dans le 1er livre du De anima; „Si l'âme n'est pas le λόγος du mélange corporel pourquoi disparaît-elle en même temps que le rapport constitutif de la chair ou de toute autre partie de l'animal[1])?" L'harmonie des parties du corps, si elle n'est pas l'âme, n'est-elle donc pas quelque chose d'essentiel á l'existence de l'âme; et cette harmonie ne résulte-t-elle pas d'une sorte de principe vitale corporel sans doute, mais le plus proche possible de l'immaterialité?

M. Boutroux[2]) a indiqué avec raison l'existence de ce principe

---

[1]) De anima I. 4. 408a. 2f.

[2]) Article Aristote, Gde Encyclopédie p. 944 du Te 1er

chez Aristote; „La matière immédiate de l'âme est le πνεῦμα, principe de la chaleur vitale, corps voisin de l'éther avec lequel l'âme se transmet dans la semence du père à l'enfant. Le siége principal de cette chaleur est l'organe central, lequel, chez les animaux qui ont du sang, est le cœur".

Le mot πνεῦμα a dans l'antiquité grecque diverses significations qui rendent ambigus bien des textes de philosophes anté-socratiques et même des textes aristotéliciens: il signifie vent, souffle de la respiration, et aussi souffle vital. Aristote nous le dit dans le De Cœlo[3]): λέγεται δὲ καὶ ἑτέρος πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ διά ζώοις καὶ διά πάντων διήκουσα εμψυχός τε καί γόνιμος οὐσία. C'est une sorte de „quintessence" physique, de corps plus léger, plus mobile, plus actif que tous les autres corps[4]). Il est constitué, dit le De Generatione animalium[5]) par „une substance naturelle qui est l'analogue de celle de astres". Or le de mundo[6]) nous indique la nature de la substance des astres: on la nomme éther „parce qu'elle court toujours, animée d'un mouvement circulaire, élément différent des quatre autres, sans mélange et divin". Grâce á sa nature purement éthérée le premier ciel est doué d'un mouvement éternel; ce qui en fait l'être animé le plus parfait de toute la nature, le plus proche de la divinité[7]). Ainsi que Platon, Aristote considère les animaux terrestres comme des êtres inférieurs, quant á l'âme et á l'intelligence, aux corps célestes, aux astres; et c'est vraisemblablement de l'âme du monde qu'il fait venir la partie la plus divine de l'âme humaine, cet „intellect qui seul peut s'introduire du dehors" (λείπεται δὲ τὸν Νοῦν μόνον θύραθεν ʽεπεισίεναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον[8]). Sans doute beaucoup de commentateurs de la psychologie d'Aristote ou bien voient dans l'intellect agent une émanation directe de la divinité même, ou bien prétendent que Dieu est le seul intellect agent. Mais ils ne nous semblent pas tenir assez compte de cet intermédiaire formellement reconnu

[3]) De Cœlo. 4. 394. P. 9.
[4]) Météorologiques. B. 8. 36 5 b 34.
[5]) De Gen. anim. B. 3. 736 b—737 a 1.
[6]) De mundo 392 a 5—9.
[7]) Métaph. Λ. 1072 b sqq.
[8]) De animal. gener. B. 3. 736 b 27.

pas Aristote, entre Dieu et le reste de la nature, qu'est le premier ciel éternel. Puisque ce ciel est animé et immortel, puisqu'il embrasse tous les êtres de la nature, n'est-il pas naturel que les animaux en tirent le principe de leur existence et que les hommes tiennent de lui la partie immortelle de leur âme. Tandis que d'après Platon l'âme humaine devait remonter au séjour astral qui avait été le sien jadis, devait s'efforcer de parvenir au septième cercle dont parle le Timée, celui du Même, afin de retourner à la contemplation des Idées; — d'après Aristote c'est de ce cercle dernier, du premier ciel, que vient à l'âme humaine le pouvoir de connaître les Formes intelligibles. Et le véhicule de cet intellect, c'est précisément le πνεῦμα. Car il y a une première distinction à faire entre le πνεῦμα venu du dehors (χωριστὸν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον [τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς]) et le πνεῦμα σύμφυτον, αχώριστον [9]). Le premier est beaucoup plus pur; dans le second on peut distinguer autant de variétés qu'il y a de degrés de perfection dans les âmes (ὡς δὲ διαφέρωσι τιμιότητί αἱ ψυχαι καὶ ἀτιμίᾳ αλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις)[10]). Le premier est séparable du corps humain, et c'est pourquoi à la mort de l'homme, il s'en retire, sans périr avec lui; le second périt sans doute avec l'organisation corporelle. Mais en définitive, sans πνεῦμα, il n'y aurait pas plus d'âme intelligente que d'âme sensitive et d'âme végétative. Il n'y aurait pas même de génération, car pour qu'il y ait génération, il faut que le sperme soit vivant, soit animé et chaud[11]).

Le πνεῦμα répand dans tout le corps une chaleur naturelle également nécessaire aux fonctions du corps et à celles de l'âme, et qui est pour les animaux ce que la chaleur du soleil est pour les plantes. Car „il est évident que ce n'est pas le feu ou quelque chose dérivé du feu qui est le principe de la chaleur naturelle des animaux“[12]). Or le siège principal de cette chaleur est le coeur. On sait quel rôle prépondérant joue le coeur dans toute la phy-

---

9) De animal. gen. B. 3. 737a 9—11.
10) Ibid. 736b31.
11) Ibid. 736a35.
12) Ibid. 737a5.

siologie aristotélicienne: le cerveau n'est qu'un organe de transmission qui en refroidissant le sang l'épure; et c'est précisément parce qu'il est froid qu'il n'est pas un organe essentiel de la vie. Le cœur au contraire, parce qu'il est chaud, parce qu'il est le centre d'où le πνεῦμα peut rayonner partout, est l'organe vital par excellence: les animaux inférieurs qui n'en ont pas possédent au moins quelque chose d'analogue[13]. „La doctrine cardiaque, dit Pouchet[14], est la propre doctrine du Stagyrite"; mais il affirme à tort que c'est seulement plus tard que l'on fera jouer au πνεῦμα un rôle capital en physiologie." La doctrine cardiaque est chez Aristote inséparable de celle du πνεῦμα; le souffle vital s'ajoute au sang comme au sperme, et il est d'autant plus actif que le sang est plus pur, que le mélange des parties du sang est plus complet, que la coction et l'assimilation des aliments est plus parfaite.

Il est vrai qu'il est d'abord la cause de cette coction et de cette assimilation: Empédocle a donc eu raison de les attribuer à une sorte de chaleur; mais celle ci n'est que l'instrument de l'âme nutritive. De même, le πνεῦμα (qui est dans le sperme τὸ καλούμενον θερμόν ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα)[15], n'est qu'un instrument de l'âme générative, constituée elle-même essentiellement par l'appétition du divin et de l'immortalité[16]. Il sert à faire passer de la puissance, que représente toute matière, à l'acte, que toute idée représente; mais il n'est qu'une cause auxiliaire (συναίτιον, οὐχ ἅπλως αἴτιον)[17].

Le rôle du πνεῦμα dans la sensation est considérable à cause des rapports de tous les organes sensoriels et du sensorium commune avec le sang pneumatisé. Sans doute „le sang ne posséde pas le pouvoir de sentir"[18]; mais il est „la cause de beaucoup de faits se rapportant étroitement à la sensation"[19]. Car il reçoit

[13]) Voir le De somno — 45 8a27.
[14]) Revue Philosophique 1885.
[15]) De animal. gener. 736b35.
[16]) De anima 415 b8.
[17]) H. De plantis II. 822a15; De anima II. 4. 416a14.
[18]) Histor. anim. III. 19. 19. 5. 21a6.
[19]) De part. animal. II. 4. 65 1a12.

du cœur la chaleur naturelle, le πνεῦμα, qui varie ensuite avec les diverses parties du corps[20]); et „sa chaleur rend les sensations plus énergiques“[21]). En outre le cœur est le siège du sens commun dont Aristote établit à la fois et la nécessité et l'intime union avec les autres sens. Ne faut-il pas une fonction psychiqne par laquelle on voie que l'on voit, on sente que l'on sent? Mais ce nouveau sens n'en entrainera-t-il pas un autre et ainsi de suite à l'infini? et d'ailleurs les faits ne montrent-ils pas que la vue a le sentiment qu'elle voit et l'ouïe le sentiment qu'elle entend? C'est donc qu'il y a „une puissance commune qui accompagne toutes les sensations par laquelle on sent qu'on voit et qu'on entend“[22]) et qui nous fait connaître, en outre les „sensibles communs“ tels que la grandeur, la figure et le mouvement[23]).

A un tel sens unique, quoique répandu dans tous les autres, il faut un instrument immédiat capable de se répandre avec le sang dans tous les organes sensoriels tout en restant toujours rattaché au centre unique qui est le coeur: c'est le πνεῦμα que l'on trouve même chez les animaux qui ne respirent pas (τὸ συμφύτον πνεῦμα τοῦ σώματος . . τοῦτο δ' ὑπάρχει φύσει πᾶσι καὶ οὐ θύραθεν ἐπεισακτόν ἐστιν[24]). Il est un en acte, multiple en puissance comme le sens commun, et comme aussi, suivant une comparaison aristotélicienne, le point qui peut se trouver à l'intersection d'une multitude de lignes. Il fait l'unité synthétique de l'organisme sentant comme le sens commun fait l'unité synthétique de l'âme sensitive.

Quand le sang est moins pur, chargé des matériaux de la nutrition qui viennent d'être assimilés, le πνεῦμα est comme engourdi et le sommeil vient. Comme la sensation, qui caractérise l'etat de veille, le sommeil est un fait qui n'est propre ni à l'âme, ni au corps, mais qui leur est commun[25]). Mais c'est

[20]) De animal. gener. II. 3. 741 b 37.

[21]) De partib. animal. II. 65 6 b 5.

[22]) De somno 456 b 10. De anima III. 2. 426 b—427 a. De memoria I. 45 o a 20.

[23]) De sensu II. 442 a 27—P 4. De somno II. 58 b 5 Eth. Nic. VI. 9. 1142 a 27.

[24]) De partib. animal. II. 16. 659 b 18.

[25]) De somno 45 4 a 7, 455 a 25 sqq.

surtout une affection du πρῶτον αισθητικὸν, de „la partie commune aux différents sens“ [26]) ou du sens fondamental (celui qui existe nécessairement chez tous les animaux: le toucher) [27]). Le sommeil n'étant rien de plus que la suspension de l'activité sensorielle par suite des entraves mises à l'action du πνεῦμα on peut en conclure que toute activité sensorielle est non seulement un „mouvement de l' âme par l'intermédiaire du corps“ κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς [28]), mais encore un mouvement du πνεῦμα, et tout d'abord dans le cœur, ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητηρίῳ [29]).

C'est pourquoi l'imagination, condition du rêve aussi bien que du souvenir, s'explique par la reproduction des mouvements sensoriels antérieurs [30]), et a pour condition à son tour un sang plus ou moins pur, selon que les images sont plus ou moins précises. Aristote semble connaître ce que nous appelons les „images persistantes“, et il suppose que dans les organes des sens les sensations effectuées laissent des résidus [31]), qui engendrent dans le „sensorium commune“ les images proprement dites [32]) lorsque rien ne vient entraver les mouvements prêts à se transmettre, (lorsque, dirions nous, les inhibitions qui empêchent les puissances de passer à l'acte sont levées).

Or le principe de tous les mouvements corporels depuis la respiration jusqu' à la sensation et l'imagmation, est après l'âme le πνεῦμα. [33]) 'Εν δὲ τοῖς ἐμψύχοις σώμασι δεῖ τι εἶναι σῶμα τοιοῦτον . . . . Πάντα δὲ φάνεται τὰ ζῳα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ . . . . φαίνεται δέ εὐφυῶς ἔχον πρὸς τὸ κινητικὸν εἶναι καὶ παρέχειν ἰσχύν. Il est á la fois un principe d'attraction et de répulsion, ou mieux de contraction et d'impulsion (ἕλξις καὶ ὦσις); de là vient qu'il peut être cause chez tous les êtres d'accroissement en même temps

---

26) Ibid. 455 a 19.

27) De somno 455 a 26—27.

28) Ibid. 454 a 9. La sensation est une αλλοίωσις (De animo II. 5. 416 b 33).

29) Ibid. 456 a 21.

30) Cf. Phys. Liv VIII. 254 a 29.

31) De anima III. 2. 425 b 25.

32) Cf. De somno. De mem. 45 o a 10 (τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστί).

33) De animal mot. 10. 703 a 4 sqq.

que de „resserrement“ des tissus, de liaison étroite entre les parties[34]). C'est lui qui permet à l'âme de ne plus s'occuper du détail des mouvements organiques une fois qu'ils sont bien réglés[35]); c'est lui qui domine l'harmonie corporelle et pourvoit à tous les mouvements réguliers de la nutrition, de la sensation et de l'imagination. C'est donc à certains égards un substitut de l'âme.

Son rôle dans l'intellection est nécessairement très restreint; cependant s'il est vrai que tout acte d'intellection suppose de l'imagination, (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή)[36]) l'entendement humain ne saurait s'exercer sans que le πνεῦμα détermine dans le corps des mouvements convenables et n'éveille des images appropriées, des visions plus ou moins concrètes, par une sorte de mécanisme physiologique.

Nous n'insisterons pas davantage sur le rôle du πνεῦμα dans la psychologie d'Aristote. On voit son importance. Mais on peut se demander si cet agent corporel (τι σῶμα τοιοῦτον) quoique le plus incorporel de tous, n'est pas, (sauf bien entendu celui qui vient à l'homme du dehors et qui sert de véhicule à l'intellect), comme un produit de l'activité organique, une efflorescence de la vie animale. C'est la une conception plutôt „évolutionniste“ qui semble étrangère à Aristote. Ce philosophe ne fait jamais dériver le supérieur de l'inférieur. Or nous venons de voir que le πνεῦμα est chargé de maintenir et utiliser l'harmonie des éléments corporels en lieu et place de l'âme: il ne saurait dériver de ce qu'il gouverne.

Le „De Spiritu“ dont l'origine est suspecte (car il n'est jamais cité dans les autres écrits vraiment aristotéliciens) montre combien il est difficile d'expliquer la naissance et la croissance du πνεῦμα. „Le πνεῦμα est un corps et tout corps se nourrit d'un autre corps“[37]). Mais il est absurde qu'un corps plus pur naisse d'un corps moins pur et lui doive sa croissance, le πνεῦμα ne peut donc provenir de la nourriture: καθαρώτερον γὰρ ὃ τῇ ψυχῇ

[34]) Ibid. 703a 20 sqq.
[35]) Ibid. 703a 341 sqq.
[36]) De an. III. 7. 431a17.
[37]) De spiritu 481 a9.

συμφυές[38]). Il est donc seulement possible que sa persistance et sa croissance même soient dues à la respiration (on à son analogue, chez les animaux qui ne respirent pas): l'air venant du dehors est soumis à une sorte de coction par le πνεῦμα lui-même qui ainsi se le rend assimilable. Il faut donc supposer un πνεῦμα inné à l'individu, capable de s'accroître par ses propres soins, en se servant de la chaleur naturelle: c'est un instrument immédiat que l'âme porte avec elle, que la nature répartit différemment dans les diverses parties du corps, augmente ou diminue, avec la plus grande apparence d'intelligence et de raison[39]).

Le πνεῦμα chez Aristote n'est donc pas comme les „esprits animaux" chez Descartes des parties de sang trés subtiles[40]), c'est plutôt cette „chaleur continuelle en notre coeur . . . principe corporel de tous les mouvements de nos membres" dont parle le philosophe français dans son traité des Passions[41]), avec quelque chose de plus „aériforme" comme l'indique le mot même de πνεῦμα.

II.

Rapports de la théorie d'Aristote avec celles de ses devanciers.

L'idée du πνεῦμα est sans doute aussi ancienne que les spéculations sur la nature de l'âme. Aux temps ou la notion de l'immatériel n'était pas encore née, comment ne pas assimiler l'àme à ce qu'il y a de plus subtil dans la nature sensible, au souffle, participant à la fois de la vapeur, de l'air et du feu? Les Hindous et les Hébreux nous montrent sur ce point une même tendance. Le „neschamah" biblique est le souffle divin qui anime le corps de tous les animaux et même des plantes; qui, répandu partout, est le principe de vie et de mouvement au sein de la matière; qui, enfin, constitue toutes les âmes et permet au Verbe divin de se manifester à un degré plus élevé en quelquesunes d'entre elles

38) Ibid. 48 a17.
39) Cf. De spiritu 9. 485 a-b-486.
40) Descartes. Traité des Passions. art. VIII—XVI.
41) Ibid. art. VIII.

(dans les âmes humaines en qui Dieu introduit la raison par une insufflation spéciale[42]).

L'orphisme qui enseigna à la Grèce le dogme oriental de l'immortalité de l'âme dut professer à son tour un pneumatisme plus ou moins rudimentaire. L'ancien Pythagorisme affirmait que les âmes des mortels sont portées sur les ailes des vents ou sont tenues comme en suspension dans les airs[43]). Héraclite devait avoir de l'âme une conception qui le rapprochait du pneumatisme orphique et pythagoricien. L'âme est pour lui une sorte d'exhalaison chaude et sèche que la trop grande humidité du corps peut rendre incapable de pensées claires et rationnelles; non seulement „elle vient du, dehors, mais il faut, dit Zeller[44]), qu'elle se nourrisse du feu extérieur pour se conserver: hypothèse que devait suggérer le phénomène de la respiration, du moment que l'âme était considérée comme identique à l'air vivifiant. Héraclite admettait donc que la raison ou le calorique nous vient de l'atmosphère en partie par la respiration, en partie par les organes des sens“[45]).

De même qu'Héraclite avait rapproché le feu de l'air pour en faire un πνεῦμα, de même Diogène d'Appollonie rapprocha l'air du feu. Pour lui un air chaud, moins chaud que celui du soleil, mais moins froid que celui de la terre est le principe vital de tous les animaux. Mélangé au sang il embrasse le corps tout entier; s'il vient à manquer dans les veines la mort s'ensuit. Par défaut ou par excès il est cause de toutes les maladies, et il produit le sommeil en se retiraut des parties supérieures du corps. Plus il est pur et sec, plus l'intelligence est grande; celle ci est au contraire obnubilée quand il devient humide. Il est enfin le principe sentant par excellence: sa présence dans les organes sensoriels est indispensable à leur activité; les divers degrés d'intelligence que présentent les animaux viennent des divers degrés de légéreté ou

---

42) Voir Rosenblüth. Der Seelenbegriff in alten Testament (Berner Stud. herausg. von Ludwig Stein, Bd. X. 1898).

43) Cf. Aristote. De anima I. 401, a17, 407b22, 414a22.

44) Zeller. Philosophie des Grecs, Trad. Boutroux. Te II. p. 166.

45) Cf. Sextus Empiricus (adv. Math. VII, 127sqq.).

de lourdeur de leur organisme plus ou moins „pneumatisé“; les divers états de plaisir ou de douleur qu'un même être présente successivement viennent de la plus ou moins grande quantité d'air dans les veines[46]).

On voit par ce rapide exposé combien le pneumatisme était déjà avancé chez Héraclite et Diogène d'Apollonie; assurément Aristote a tenu le plus grand compte des opinions de ce dernier et, selon sa coutume a adopté les plus sensées à son avis. Mais il ne faudrait pas méconnaître pour cela la distance encore considérable qui sépare la théorie „pneumato-cardiaque“ d'Aristote du pneumatisme plus radical de Diogène. Chez ce dernier, l'air est le principe de toutes choses, et c'est la principale raison pour laquelle le πνεῦμα est l'âme même. Pour Aristote l'âme est immatérielle; elle n'est qu'une forme, „l'entéléchie première d'un corps organisé ayant la vie en puissance“[47]). Or qu'est ce qu' avoir la vie en puissance sinon réunir toutes les conditions nécessaires pour passer à la vie en acte dès que l'âme apparaîtra. En fait, on ne conçoit pas un corps simplement organisé, si rudimentaire qu'il soit, antérieur à l'être vivant: toute semence est animée, possède au moins l'âme nutritive. Mais les parties d'un organisme sont composées d'éléments réunis selon certaines proportions. Les homoeomères forment des composés non-homoeomères où apparait une deuxième sorte de λόγος, d'harmonie. Et ainsi le corps organisé, à proprement parler, est un système harmonique, à proportions définies, qu'une force vitale a pour fonction spéciale de conserver et de développer sous la direction de l'âme. Car comme nous l'avons vu plus haut, la raison d'être du πνεῦμα, dans la doctrine aristotélicienne, c'est le besoin d'un agent spécial pour entretenir dans le corps les mouvements qui en font une harmonie vivante, dans l'état de santé du moins.

D'ou vint à Aristote l'idée de telles fonctions? Nous croyons pouvoir répondre: spécialement d'Empédocle et d'Hippocrate. Em-

---

[46]) Cf. Aristote. De respiratione. c. 2. — Historia animal. III, 2 — Littré Œuvres d'Hippocrate Introd. pp. 18 et 204. Théophraste, de sensu, 44, 39 et Ps. Plutarque Plac. Philos. IV, 16 et 18, v. 20.

[47]) De anima II. 2.

pédocle a indiqué (et Aristote le rappelle souvent) selon quelles proportions se constituent les éléments du corps organisé; en outre une théorie que Platon et Aristote ont également pris un soin particulier de réfutér[48]), sans nous en révéler toutefois le promoteur, est celle de „l'âme-harmonie".

C'est une doctrine, dit Aristote[49]), vraisemblable aux yeux de beaucoup de gens que celle d'aprés laquelle „l'âme serait une harmonie résultant du mélange et de la synthèse des contraires, le corps étant formé de contraires". Macrobe et Philopon affirment que c'est la une doctrine pythagoricienne. „Pythagoras et Philolaus, écrit Macrobe, dixerunt animam harmoniam". Sans doute, dans le Phédon, c'est un Pythagoricien, Simmias, qui la défend; mais il ne la présente pas comme étant du „maitre". Et d'ailleurs, non seulement, comme le remarque Zeller[51]), tout étant pour les Pythagoriciens, nombre et harmonie, l'âme n'a pas un titre particulier à être appelée une harmonie, mais en outre le dogme de l'immortalité de l'âme, essentiel au pythagorisme, ne peut guère s'accorder avec la théorie qui fait de l'âme l'harmonie du corps mortel[52]).

Or, quand Aristote réfute cette théorie, il distingue d'abord les deux sortes d'harmonie qu'Empédocle avait distinguées: la première venant de l'ordre et la seconde de la proportion des choses mélangées. L'harmonie à laquelle on assimile l'âme est d'aprés les témoignages concordants de Platon, d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, soit l'assemblage même des éléments, soit la loi (λόγος) ou la proportion dans laquelle ces éléments sont mélangés. De plus, d'aprés Aristote et Alexandre, la théorie de l'âme-harmonie confond l'âme avec ce qu'on pourrait plutôt

48) Platon dans le Phédon — Aristote dans le 1er livre du De anima et peut-être dans son Eudème.

49) De anima I. 4. 407 b 28.

51) Trad. Boutroux Te I. 323.

52) W. Bauer („Der ältere Pythagor". Berner Stud. 1897 Vol. VIII. p. 170 sqq.) ne s'appuie que sur les deux textes bien connus d'Aristote (De an. I. 4., Polit. VIII. 5), où les Pythagoriciens ne sont nullement désignés, pour admettre que la doctrine de l'âme-harmonie est Pythagoricienne.

appeler la santé du corps[53]). Enfin, sans solution de continuité, Aristote passe de la doctrine de l'âme-harmonie á celle d'Empédocle[54]), ce qui semble bien indiquer que si elles ne se confondent pas, la première est ou connexe ou dérivée de la seconde. Sans doute, Bonitz a prétendu que le passage relatif à Empédocle est interpolé, mais la suppression de ce passage entraine des obscurités. Son maintien, en prouvant que la doctrine de l'âme-harmonie est fonciérement liée à celle du λόγος des mélanges corporels qui est d'Empédocle, permet de comprendre la suite des idées dans ce 4e chapitre du Ier livre du De anima. En effet, si comme l'ont prétendu des commentateurs[55]), la doctrine de l'âme-harmonie est celle qui se rapprochait le plus des idées d'Aristote sur le système que constitue le corps organisé, n'est-il pas naturel qu'après en avoir montré les inconvénients, il signale cette objection qui comme nous l'avons vu plus haut, s'adresse à tous les partisans d'une âme immatérielle: „si l'âme n'est pas la proportion, le λόγος du mélange, pourquoi disparaît-elle en même temps que le rapport constitutif de la chair on de toute autre partie de l'animal[56])?"

Nous avons émis ailleurs[57]) l'hypothèse que la doctrine de l'âme-harmonie, pour être aussi vivement combattue par Platon et par Aristote, devait être presque contemporaine de leurs propres théories, et devait avoir été répandue surtout par les médecins hippocratiques. On sait qu'Hippocrate admettait un principe vital, une chaleur naturelle, un πνεῦμα, qui avait pour rôle non seulement de mouvoir le corps, mais de le maintenir en état de santé, c'est à dire de conserver et parfois de rétablir (par la seule „force médicatrice de la nature") l'harmonie des contraires qui constitue l'organisation corporelle. Au témoignage de Galien l'opposition du chaud et du froid, du sec et de l'humide, des quatre éléments

53) Voir de an. I. 4. 408a.

54) Iid. 408a 1899.

55) Cf. Simplicius et Themistius (46, 13) Οἱ λέγοντες ἁρμονίαν τὴν ψυχὴν οὔτε ἔγγυς οὔτε πόρρω ἄγαν τῆς ἀληθείας.

56) Nous avons emprunté une partie de cette argumentation au Commentaire de M. Rodier, professeur de l'université de Bordeaux.

57) „Quomodo apud Aristotelem in ejus de anima doctrina Empedocles et Hippocrates auctoritate contenderint cum Platone" (Thése de doct. 1898.)

d'Empedocle, apparaissait à chaque instant dans les écrits d'Hippocrate aussi bien que dans ceux d'Aristote et de Théophraste. Mais leur harmonie, leur distribution réguliére, dans l'organisme est la condition de l'existence: „elle est ordonnée, dit Bouchut[58]), par la même force qui régit l'univers: s'ils sont rassemblés d'une autre façon, l'ordre cesse et la maladie commence . . Hippocrate appelle nature cette force . . . . Une chaleur innée, naissant avec l'individu et se développant avec lui, se sert des mêmes éléments dont se compose la nature“ — Il semble conforme à de tels principes, de considérer l'âme comme le principe de l'harmonie, et l'agent de l'harmonie des éléments constitutifs de l'organisme, comme le pneuma avec sa fonction propre. Le pneuma en faisant de chaque corps organisé une harmonie vivante lui donne presqu' une âme, sans préjudicé du νοῦς qui peut se surajouter. Telle semble être la véritable doctrine d'Hippocrate suggérée en partie par Empédocle. Sans doute, chez Empédocle le rôle du πνεῦμα est encore effacé, bien que l'explication de la „première respiration“ se trouve dans l'action de la „chaleur naturelle“[59]); mais l'importance de l'harmonie des éléments corporels est déjà mise en lumiére; chez Hippocrate le πνεῦμα joue déjá un rôle à peu prés analogue à celui que lui fait jouer Aristote[60]). Aussi n'est ce pas sans raison que le professeur Lordat, en 1843, parlait à Montpellier du „Vitalisme hippocratique“. — Hippocrate, disait-il, „fut le premier qui établit comme élément de l'homme une force vitale, une nature vivante, dont l'activité ne pouvait pas être confondue avec les propriétés du corps et qui n'était pas l'Intelligence, le Νοῦς“.

Si nos conjectures sont fondées, Empédocle et Hippocrate auraient donc exercé une influence plus considérable qu'Héraclite et Diogène d'Apollonie sur l'esprit d'Aristote au temps ou il conçut sa théorie du πνεῦμα. D'ailleurs Hippocrate subit lui

---

58) Bouchut. Histoire de la Médicine p. 119sqq. — Cf. Littré. Œuvres d'Hippocrate, Introduction.

59) PS. Plut. Placita Philos. IV. 22.

60) Bien qu'Aristote n'admette pas qu'on appelle âme l'organisation biologique produit du πνεῦμα·

même autant l'influence de Diogène d'Appollonie que celle d'Empédocle: il fut comme le point de jonction des deux lignes suivies l'une par Diogène, partisan de l'unité de la substance, l'autre par Empédocle, partisan de la pluralité des éléments. Ses rapports avec Démocrite sont beaucoup plus douteux que ses rapports avec Empédocle et Diogène d'une part, et d'autre part avec — Platon et Aristote. Ce dernier qui ne le cite jamais lui a peut-être d'autant plus emprunté.

III.

Le Pneumatisme après Aristote.

Nous n'entreprendons pas maintenant de faire l'historique du pneumatisme médical. Car non seulement il s'est trouvé dans l'antiquité grecque toute une école de médecins pour restaurer à la suite d'Athénée d'Attalie la théorie du pneuma (Philippe, Magnus d'Ephèse, Arétée de Cappadoce), mais encore il est hors de doute que Galien, puis les disciples arabes d'Hippocrate et d'Aristote tels qu'Avicenne et Averroës, sans parler des médecins du moyen âge, furent plus ou moins pneumatistes. Dans les temps modernes le vitalisme a remplacé le pneumatisme. Paracelse fut le précurseur des doctrines vitalistes: son „archée“ devait devenir le „médicateur plastique“ d'abord, puis le „principe vital“. Parmi les répresentants de l'iatro-mécanisme au XVIIIe siècle, il s'en trouva un, Hoffmann, pour affirmer que les tissus musculaires tiennent leur pouvoir de se contracter et de se dilater d'un „fluide nerveux“ analogue à l'éther répandu dans toute la nature; parmi les animisets, disciples de Stahl, Platner admettait un „esprit nerveux“ répandu dans le corps entier, et Kaauw-Boerhaave plaçait entre l'âme et le corps un principe vital analogue à celui d'Hippocrate. Enfin Barthès préposa au gouvernement de l'organisme l'âme et le principe vital, en donnant à celui-ci les mêmes fonctions de motricité et de conservation qu'Hippocrate et Aristote avaient reconnues au πνεῦμα: le vitalisme devenait la doctrine de la célébre école de Montpellier. Ainsi s'est perpétuée jusqu' à nos jours chez le médecins une tradition très ancienne, (comme nous l'avons vu au

début de la 2e partie de cette étude) et qu'Aristote a contribué pour une large part à répandre.

Dans la spéculation philosophique, la fortune du πνεῦμα aristotélicien fut moins brillante que dans la spéculation médicale. Les successeurs d'Aristote ne surent pas se maintenir à la hauteur ou il s'était élevé. Généralement, ils méconnurent l'âme même, forme immatérielle, entéléchie, pour ne conserver, comme principe suprême dans les corps animés, que ce qu'Aristote avait considéré comme des principes subalternes. Dicae arche et Aristoxène revinrent à la doctrine qui faisait de l'âme, harmonie des quatre éléments et des membres du corps[61]). Quant aux Stoïciens, ils furent conséquents avec eux mêmes en prétendant d'une part que tout est corporel[62]), et d'autre part que l'âme n'est qu'un πνεῦμα σύμφυτον répandu par tout le corps, une exhalaison psychique (φυχική τις αναθυμίασις[63]). Toutes les causes naturelles sont d'ailleurs, pour eux, des πνευμάτα; toutes les qualités sont constituées par un πνεῦμα qui se replie sur lui-même après avoir atteint la périphérie du corps[64]). Tout est tension dans la nature et toute tension suppose un πνεῦμα (πνευματικός τόνος).

L'âme est composée de feu et d'air plus purs que ceux qui entrent dans les autres forces de la nature; c'est un πνεῦμα plus subtil[65]). L'âme directrice et raisonnable, το ἡγεμονικὸν, est un πνεῦμα tendu du centre à la périphérie, jusqu'aux divers organes des sens et de l'action[66]). Les âmes individuelles ne sont d'ailleurs que des émanations de l'âme universelle, du souffle divin répandu dans toute la nature, seul agent cosmique qu' est à la fois un principe d'énergie et de pensée. Dans le monde le ciel ou le soleil jouent le rôle de l'ἡγεμονικὸν dans l'individu[67]). Pour Chrysippe et Antipater c'est l'éther ou le ciel extréme; pour

61) Cf. Ps. Plutarque — Plac. Philos. IV. 2 et Cicéron. Tuscul. I. 10 et 18.

62) Ps. Plut. Plac. Philos. I. 11—14.

63) Cléanthe in Némés. Nat. 33. — Tertull. De anima 5. Chrysippe in Galen. III. Galien II. p. 282.

64) Cf. Philon Qu. 298 d.

65) Cf. Alexandre. De anima 127 b — Plutarq. 1052.

66) Ps. Plut. Plac. Phil. IV, 4, 2.

67) Diog. VII. 138. 139.

Cléanthe, c'est le soleil avec sa chaleur vivifiante; pour tous les Stoïciens, c'est une sorte de feu céleste ou „esprit“ qui gouverne l'univers d'une façon vraiment efficace et providentielle.

On sait quelle place les Stoïciens ont fait à l'habitude dans leur cosmologie: c'est la force qui tient les éléments associés. Or l'habitude est un πνεῦμα: dans les corps inertes elle tient lieu de ce qui dans les plantes s'appelle nature, et dans les animaux âme. Ainsi, à tous les degrés de tension, c'est toujours le πνεῦμα qui, conformément aux principes posés par Hippocrate et Aristote non seulement donne le mouvement à toutes les parties réunies, mais conserve la proportion, l'harmonie, la manière d'être, en un mot l'organisation. Mais tandis que chez Aristote un principe supérieur, l'âme immatérielle, expliquait l'ordre et l'harmonie, chez les Stoïciens, c'est le πνεῦμα qui explique la formation aussi bien que la conservation du macrocosme et des microcosmes. D'un bout à l'autre de la nature et de l'évolution cosmique le πνεῦμα est Dieu.

Le Stoïcisme est donc le triomphe du pneumatisme en philophie[68]). Le matérialisme d'Epicure, pour constituer l'âme ajouta aux atomes subtils qui constituaient le feu et l'air une sorte d'esprit, une chaleur qui emporte l'esprit lui-même et une qualité sans nom, principe de sensibilité[69]). Ce fut une concessien de l'atomisme au pneumatisme que l'adjonction du πνεῦμα principe de mouvement[70]), comme c'était une concession du matérialisme au spiritualisme que l'adjonction du ποίον ἀκατονόμαστον, principe de sensibilité. Mais déjà le pneumatisme stoïcien n'était-il pas un

---

[68]) „Il faut, dit M. Renouvier (Manuel de Philos. anc. Se II. p. 253). considérer la doctrine des Stoïciens comme une panthéisme vitaliste.“ Voir sur le πνεῦμα Stoïcien la très importante étude de M. L. Stein. Psychologio des Stoa qui est un des travaux les plus complets que nous possédions sur la doctrine stoïcienne.

[69]) Diogène Laërce X.

[70]) Stob. Ecl. Phys. p. 798.

Note. On nous a accusé d'avoir trop insisté dans un précédent ouvrage sur les rapports d'Aristote et des pré-socratiques et de n'avoir pas reconnu tout ce que doit la psychologie d'Aristote à celle de Platon, notamment aux idées émises dans le Timée. Malgré certaines analogies indiscutables et qu'a

compromis entre le spiritualisme et le matérialisme? et n'en est-il pas de même du vitalisme moderne? Cela suffit peut-être à les condamner.

Aristote a ainsi transmis à ses successeurs un legs dont il leur était difficile de ne pas faire un mauvais usage, du moment ou ils abandonnaient les grandes idées directrices de la métaphysique et de la psychologie aristotélicienne pour revenir au naturalisme des philosophes pré-socratiques.

---

signalées (avec quelque exagération d'ailleurs sur l'importance de quelques-unes) Biach dans les. Philos. Monatsh. (Vol. XVI. 1890), nous persistons à estimer qu'il y a une distance considérable dans les vues „géométrico-mécanistes" de Platon dans le Timée et les vues naturalistes ou dynamistes. L'esprit en est tout differént.

G. L. D.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Jahresbericht über die nachkantische Philosophie.

Von

W. Dilthey, A. Heubaum und **A. Schmekel.**

III.

Schriften über Schelling, K. E. von Baer, Strauss und Vischer

besprochen von

Wilhelm Dilthey.

Wir verstehen unter objektivem Idealismus jedes metaphysische System, welches einen geistigen Zusammenhang im Universum wiederfindet und die Gliederung der Welt von diesem Princip aus wissenschaftlich zu erkennen unternimmt. Dieser objektive Idealismus hat von Fichte bis auf Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer eine Entwicklung durchlaufen, deren geschichtliche Tragweite wir erst heute richtig abzuschätzen vermögen, seitdem derselbe auf den englischen und französischen Geist einen so tiefgreifenden Einfluss gewonnen hat. Der Zusammenhang dieser Entwicklung ist von scharfen Denkern und ausgezeichneten Schriftstellern gerade in der letzten Zeit wiederholt dargestellt worden. Von besonderem Interesse muss die Wendung für den Geschichtschreiber sein, die sich in Schelling zum objektiven Idealismus vollzog. Hier liegen nun gegenwärtig zwei ausgezeichnete Darstellungen vor.

Kuno Fischer, F. W. J. Schelling. Bd. VI der Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. 1895. Heidelberg.

Ed. v. Hartmann, Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.

Windelband hat neuerlich bei Gelegenheit des Jubiläums von Kuno Fischer schon über die Bedeutung des grossen Werkes desselben sich ausgesprochen. Wer das Glück gehabt hat, die Vorlesungen zu hören, aus denen es sich entfaltet hat: der weiss, wie das eigenste Vermögen des wahren Historikers, ein Vergangenes nachzuerleben und zur wirksamen Gegenwart zu erheben, diesem Geschichtschreiber in einem seltenen Grade eigen ist. Und seltener noch ist, wie sich mit diesem Vermögen die logische Energie verbindet, welche den Gedankenzusammenhang eines philosophischen Systems in seinen wesentlichen Gliedern herausstellt, sowie die classische Darstellung, welche einem heutigen Leser auch solche abstrakte Gedankenfolgen fesselnd und anziehend macht, durch die er in den Büchern der Philosophen selbst sich schwerlich durcharbeiten würde. Es ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes, dass die in den letzten Bänden desselben behandelten philosophischen Systeme in der Jugend Kuno Fischers noch wie Gegenwart lebendig fortwirkten, sonach als solche von ihm erlebt wurden. Dies ist am meisten seinem Schelling und seinem Schopenhauer zu Gute gekommen, so möchte ich diese auch in der Lebendigkeit der biographischen Partien und in der Kunst der Darstellung für seine Meisterstücke halten. Daher darf man auf seine Darstellung Hegels besonders begierig sein, weil er dessen Philosophie mehr als irgend ein anderer congenial in sich durchlebt hat, und die beiden bereits erschienenen Lieferungen dieser Darstellung bestätigen vollauf solche Erwartung.

Drei Momente bedingen jedes System: der logische Zusammenhang, der es mit den früheren Systemen verknüpft, die Persönlichkeit seines Urhebers, die in dessen Leben zum Ausdruck kommt, und die allgemeinen wissenschaftlichen Bedingungen, unter denen es entstand.

Wenn Kuno Fischer das erste derselben, den logischen Zusammenhang, in der Linie von Kant zu Hegel überall verfolgt,

so entspricht dies gerade der geschichtlichen Natur der philosophischen Bewegung, um welche es sich hier handelt. Diese Bewegung hat sich so rapid vollzogen, dass bei dem Tode Kants im Jahre 1804 Schelling und Schleiermacher schon berühmte Schriftsteller waren, Hegel hatte schon die bedeutenden Abhandlungen im philosophischen Journal geschrieben, welche hinter dem Anhänger Schellings einen eigenen neuen Standpunkt ahnen liessen, er bereitete die Phänomenologie des Geistes vor, und nur Schopenhauer war noch in den ersten Jünglingsjahren. Und zwar haben von diesen Vertretern des Idealismus nur zwei ein die ganze Wirklichkeit umspannendes System in reifer Durchbildung hervorgebracht, Kant, der Begründer dieses Idealismus, und Hegel, sein Vollender. Zwischen dem ersten Auftreten Fichtes in der Kritik aller Offenbarung von 1792 und der Phänomenologie Hegels von 1806 liegen nur vierzehn Jahre, in diese fällt die ganze Entfaltung dieses Idealismus von Kant zu Hegel. Das bezeichnende dieser Entwicklung ist, dass keiner dieser Philosophen zwischen Kant und Hegel, besonders weder Fichte noch Schelling, die Grundlagen des Vorgängers einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Sie treten auf den Punkt, den dieser erreicht hat, und erwarten, von diesem aus weiter zu kommen, als dieser gekommen war. Indem sie ihn interpretiren, legen sie ihm eine Ansicht seines Systems unter, die er niemals hatte, und sobald sie nun über diese Ansicht in persönlichen Widerstreit gerathen, werden sie sich erst des Selbständigen in ihrem eigenen Standpunkte bewusst, lösen sich von dem Vorgänger los und stellen das eigene System dem seinen trotzig gegenüber.

Die neue Interpretation des vorhandenen Systems in dem folgenden setzt eine Individualität von besonderem Gepräge voraus, und nur vermittelst ihrer ist aus Kant Fichtes Thathandlung, aus Kant und Fichte die vorbewusste Vernünftigkeit der Natur in Schelling hervorgegangen. Auch bei dem innigsten Zusammenhang zwischen einer logischen Aufgabe und einer ihr congenialen Individualität ist doch in der Lösung etwas, das nicht einfach denknotwendig in den Prämissen des voraufgegangenen Systems enthalten ist. Denn warum lassen sich die in jedem System enthaltenen

mehrfachen Widersprüche sich immer auf Einen zurückführen? Und warum muss denn jedesmal dieser Widerspruch nur die Lösung nach Einer Seite hin zulassen? Kuno Fischer hat daher im Verlauf seines grossen Werkes und in den verschiedenen Auflagen der Bände desselben immer eingehender den im Leben und Charakter der Denker heraustretenden persönlichen Faktor zur Erkenntniss gebracht. Die Meisterschaft, mit welcher er die ganze geistige Verfassung der Philosophen darstellt, wird diese Partien zumal seiner letzten Werke stets zu einer höchst fesselnden Lektüre machen.

Die allgemeinen geschichtlichen Bedingungen machen ein drittes Moment aus. Weder in der logischen Consequenz der Gedankenentwicklung, welche diese Philosophen weiterleitet, noch in ihrer Individualität liegen die zureichenden Ursachen, kraft deren aus Kant Fichte, aus diesem Schelling etc. hervortreten. Die geschichtlichen Bedingungen wirken schon in der Ausbildung der Individualität. Sie bestimmen deren Wirkungsweise. Solche Momente spielen bei Fichte eine verhältnismässig wenig hervortretende Rolle. Von allen grossen Philosophen, die wir kennen, hat keiner so wenig Stoff aus den Wissenschaften aufgenommen und eine so geringe Kenntnis der früheren Philosophie besessen, keiner war so unvermögend, an den wissenschaftlichen Bewegungen der Zeit lernend und mitarbeitend teilzunehmen. Die Natur selbst hatte ihn auf ein deductives Verfahren angewiesen. Sie hatte in der energischen Verwertung des Kantischen Lebenswerkes im Interesse des Weltbesten ihm sein Ziel bestimmt. Dennoch haben Jacobi und Spinoza, welchen er wohl aus Jacobi kennen lernte, neben Kant auf ihn gewirkt, insbesondere die Neigung zur Deduction und die Annahme, dass es nur zwei mögliche philosophische Systeme gäbe, konnten sich unter solchen Einwirkungen leichter entwickeln. Ganz anders aber ist es bei Schelling. Das entscheidende Ereignis seines Lebens, das zu der Vertiefung in Kant und Fichte hinzutrat, ist von dem Studium dieser beiden unabhängig. Es ist das Eintreten in die naturwissenschaftliche Bewegung der Zeit unter dem Gesichtspunkte, welchen ihm Goethe bot. Kuno Fischer hat zu Beginn der Darstellung der Schellingschen Naturphilosophie

diese naturwissenschaftliche Bewegung ausführlich dargestellt. Ebenso bedingte die Lage der Wissenschaften und der ganzen geistigen Kultur den Fortgang zu Hegel. Geht man von Schelling zu Hegel vorwärts, so tritt hier in die Bewegung ein historisches Genie ein, welches von der Naturerkenntnis zu dem Studium der geistigen Welt fortschreitet. Jene merkwürdige Verbindung der Philosophie des schöpferischen Ich mit der sich eben damals ausbildenden Erkenntnis der Entwicklung des schaffenden Vermögens in der Geschichte der Kunst, wie sie durch Schiller, Goethe und die romantische Schule herbeigeführt worden ist, macht die Atmosphäre aus, in welcher die Phänomenologie des Geistes entstand. Dieselbe Selbständigkeit besteht in dem Fortgange von Schelling zu Schleiermacher. Dieser findet den Uebergang von dem Ich Fichtes zu der Anschauung des Universums in dem religiösen Vorgang, er ergänzt die moralische Vernunft Fichtes durch die individuelle Sittlichkeit, er stellt der Naturphilosophie Schellings eine Theorie der gesamten sittlichen Welt gegenüber, und im Gegensatze gegen ein von dem Werk des Lebens abgesondertes moralisches Vermögen bestimmt er ganz unabhängig von Hegel die Sittlichkeit des Menschen als die bewusste und willentliche Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft über die Natur, welche in der Stufenfolge der Entwicklung des Naturganzen angelegt ist.

Von systematischen Gesichtspunkten geht Ed. v. Hartmann in einer Darstellung aus. Neben Fechner der hervorragendste Kopf, unter denen, welche an Schellings eigentümliche Speculationen angeknüpft haben, ist er durch seine innere Wahlverwandtschaft mit dem grossen Philosophen besonders befähigt gewesen, Schelling zum Wiederverständnis zu bringen, die Verkennung seiner Naturphilosophie, welche eine Zeit hindurch zum guten Ton gehörte, zu mindern und die Einheit der Grundgedanken in seinen verschiedenen Perioden ans Licht zu stellen. Hierfür bedient er sich in seiner ausgezeichneten Schrift des Verfahrens, durch systematische Anordnung die Einheit des Systems in seinen verschiedenen Perioden sichtbar zu machen.

Die Interpretation des Systems durch Kuno Fischer und Hartmann zeigt eine erhebliche Differenz gerade an dem Punkte, welcher

die Gegenwart am meisten interessiert. Kuno Fischer legt seiner ganzen Darstellung der Naturphilosophie als deren Principien folgende Sätze zu Grunde. Schelling geht von dem Gedanken der Einheit von Natur und Geist aus, diese „bedeutet nichts Anderes als das Princip einer durchgängigen Entwicklung der Dinge, einer durchgängigen Welt- und Natureinheit, dadurch ist Weg und Ziel der Naturphilosophie bestimmt". Das Princip durchgängiger Natureinheit fordert die Auflösung des Gegensatzes von organischer und unorganischer Natur. Dieselbe war aber nur möglich durch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise, und diese hat die Stufenfolge des organischen Wesens durch allmähliche Entwicklung in der Zeit anzunehmen. Kuno Fischer findet also in Schelling das Princip einer Entwicklungsgeschichte der Natur im zeitlichen Verlauf S. 323—326.

Hartmann dagegen erklärt (S. 178): Schelling hat „mit der aufsteigenden genetischen Evolution der Natur, die ihm zeitweilig dunkel vorschwebte, in der Naturphilosophie niemals Ernst gemacht und niemals ihre Konsequenzen durchdacht, sondern ging zu rasch zur Betrachtung der ewigen Verhältnisse der Ideen untereinander fort". „Die Kontinuität in der Mannigfaltigkeit der organischen Formen drückt die innere Verwandtschaft aller Organismen aus, ihre gemeinsame Abkunft von demselben Stamme, und beweist die Einheit der Naturproduktivität (I. 3, 64)." Schelling hat sich diese ideelle Entfaltung der ideell verwandten Naturformen ohne Zweifel ganz in dem Sinne der Goethe'schen Metamorphosenlehre gedacht. Es ist ein vollständiges Missverständnis dieser ideellen Typenverwandtschaft und ihrer ideell gemeinsamen Abkunft aus derselben geistigen Produktivität der Einen Weltseele, wenn man sie zu der Behauptung umdeutet, dass wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung sich auseinander gebildet haben (I. 3, 63). Allerdings braucht auch die ideelle Entfaltung der Naturproduktivität Zeit, und gerade weil sie solche braucht und für uns unübersehbare Zeiträume zur Verfügung hat, darum kann die Erfahrung, welche noch keine Umgestaltungen und Uebergänge aus einer organischen Form in die andere beobachtet hat, keinen Einspruch gegen deren Möglichkeit erheben (I. 2, 348—349)." (Ed. v. Hartmann: Schelling's phil. Syst. S. 164f.)

Zwischen diesen verschiedenen Auffassungen des Systems von Schelling würde nur durch eine umfangreiche Abhandlung eine Entscheidung herbeigeführt werden können. Denn es müsste auf diese Verschiedenheit hin die Stellung der Naturphilosophie zum transcendentalen Idealismus in den Jahren 1797—99 und der Sinn der Identitätsphilosophie seit 1801 geprüft werden. Ist doch schon in der Auffassung der Naturphilosophie und des Identitätssystems die Differenz der beiden Interpreten Schellings vorbereitet. Dann wären die Stellen über die Stufenfolge in der organischen Welt zu untersuchen. Der Mangel eigener Forschung Schelling's auf diesem Gebiet, die Benutzung sehr heterogener naturwissenschaftlicher Arbeiten der Zeit, so die Verallgemeinerung der Goetheschen Metamorphosenlehre und zugleich die Einführung der Kielmeyerschen physiologischen Betrachtungsweise in das damals vorwiegend morphologisch gefasste Problem, endlich die Einwirkung der zeitlosen Ideen Platos und der aeternen Relationen in Spinozas Universum: all das bringt Unsicherheit und ein gewisses Halbdunkel in diesen wichtigsten Theil seiner Naturansicht. Ohne zureichende Begründung, für welche hier der Raum mangelt, erscheinen sonach Entscheidungen eines Kritikers über die tiefgreifende Differenz zwischen K. Fischer und Hartmann wenig angemessen.

An diese Schriften über Schelling schliesse ich zunächst eine neue Veröffentlichung über den Forscher, der neben Lorenz Oken am meisten zu fruchtbarer Verwertung der Schellingschen Gesichtspunkte gerade für das Studium des Organischen geleistet hat.

Remigius Stölzle, Karl Ernst von Baer, Regensburg (März) 1897.

Karl Ernst von Baer ist nur 17 Jahre jünger als Schelling gewesen. Er gehörte zu den Männern, welche in Deutschland die philosophische Universalität des objektiven Idealismus, den durch diesen erneuerten Gedanken von der Einheit des Naturganzen und der Entwicklung desselben verbanden mit dem Geiste exakter Naturforschung, der insbesondere aus Frankreich herüberkam. Der älteste derselben war Alexander von Humboldt, geb. 1769, älter sonach als Schelling. Humboldt war in seiner Jugend mit dem Naturphilosophen Ritter in naher wissenschaftlicher Beziehung ge-

wesen. Der Gedanke der Einheit der Natur nahm in seinem combinatorischen, auf Beschreibung, Vergleichung, Verknüpfung gerichteten Geiste eine neue Gestalt an. Jünger als Baer war dann Gustav Theodor Fechner 1801 geboren. Und noch Johannes Müller, der 1801 geboren war, zeigt in seinen ersten Schriften den Zusammenhang mit Goethe und der durch diesen bedingten naturphilosophischen Betrachtungsweise des Sinneslebens.

Auf einem Landgut in Esthland 1792 geboren, ein geborener Deutscher, und früh mit der deutschen Literatur in Reval und Dorpat, als Studirender der Medizin, bekannt geworden, besuchte Baer 1814—1817 Deutschland, und gleich nach einem flüchtigen Aufenthalt in Wien kam er 1815 nach Würzburg. Dort fand er in Döllinger seinen wissenschaftlichen Führer und in der vergleichenden Anatomie das Hauptthema seiner Lebensarbeit.

Nach Würzburg war 1803 Schelling gekommen. Wie überall, rief er auch hier Hass und Liebe leidenschaftlich hervor. Wie er damals mit Martin Wagner lebenslängliche Freundschaft schloss, wie er mit Joseph Windischmann in innigen Verkehr trat, so entstand damals auch seine Beziehung zu dem vergleichenden Anatomen Döllinger. Denn dessen Grundriss der Naturlehre des menschlichen Organismus (1805) gehörte der Naturphilosophie Schellings an. Aber schon in Döllinger vollzog sich die Umwendung der Methode, in der dann auch Baer ihm folgte. Wie dieser letztere von ihm erzählt, erkannte Döllinger bald bei seinem kritischen Verstande und seiner geregelten Phantasie, dass es gelte, von speziellen Beobachtungen aus sich dem Zusammenhang der physiologischen Erscheinungen zu nähern, anstatt mit Prinzipien über die schwierigsten und allgemeinsten Probleme zu beginnen. Indem nun Döllinger so von der Beobachtung des Einzelnen mit den Mitteln des Experiments und der Vergleichung einer Erkenntnis des Naturzusammenhangs zustrebte: lag gerade in der begeisterten Ueberzeugung, dass ein solcher zu finden sein werde, die anregende Kraft, vermöge deren er eine Schule der vergleichenden Anatomie begründet hat. Schon dämmerte damals Baer die Erkenntnis auf, „dass die Natur gewisse allgemeine Themata in ihren Bildungen verfolge, und dass sie diese Themata in den einzelnen Arten variiere“:

der Kern der später von Baer ausgeführten Lehre von den Typen. Und schon führt der längst gehegte Plan Döllingers, die erste Entwickelung des Hühnchens im Ei zu beschreiben, die Teilnahme, welche Baer selbst an der Ausführung gewann, indem er seinen Landsmann und Freund Pander zum Zusammenarbeiten mit Döllinger nach Würzburg herbeirief, nunmehr Baer den entwickelungsgeschichtlichen Arbeiten entgegen, die dann das Hauptgeschäft seines Lebens werden sollten.

Ein anderer Naturphilosoph wirkte damals persönlich auf Baer, der Botaniker Nees von Esenbeck. Baer bewunderte in ihm einen „Naturforscher im eigentlichen Sinne des Wortes“. Dazu hörte Baer eine naturphilosophische Vorlesung bei jenem J. J. Wagner, der von Schelling als sein Anhänger nach Würzburg gezogen worden war. Doch widerstand ihm der öde Schematismus, in welchem Wagner weit über Schelling selbst hinausging.

Nach vorübergehendem Aufenthalt in Berlin im Winter 1816/17 beginnt dann seine so höchst fruchtbare Königsberger Epoche. Abermals versucht er in dieser Zeit mit der Naturphilosophie sich auseinanderzusetzen. Zwei Werke gewannen auf ihn Einfluss in dieser Periode seines Lebens — die Naturphilosophie von Lorenz Oken und die Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde von Steffens.

Wie nun auf dieser Grundlage die naturwissenschaftlichen Entdeckungen Baers entstanden, ist hier nicht zu besprechen, aber dieser Naturforscher war Zeit seines Lebens darauf gerichtet, seinen naturwissenschaftlichen Ansichten ein philosophisches System abzugewinnen, und das Buch Stölzles, welches die zerstreuten Ausführungen Baers zu einem Ganzen verknüpft, ist trotz mancher Mängel doch darum höchst nützlich und belehrend, weil es Baer nicht beschieden war, seinen Plan eines umfassenden philosophischen Werkes zur Ausführung zu bringen. „Wohl hatte ich, so schrieb er 1863 an einen Freund, einst den Wunsch und die Hoffnung, den Versuch zu machen, durch zusammenhängende Betrachtungen ein Bild zu liefern, wie von naturhistorischer Basis ausgehend und aus naturhistorischem Material aufgebaut, die Welt sich gestalten sollte in unserem Inneren. Um das kontinuirlich oder wenigstens

in den günstigsten Momenten ausarbeiten zu können, habe ich auch meinen Abschied von der Akademie genommen und wollte nach Dorpat oder ins Ausland ziehen. Allein ich fürchte, es ist zu spät geworden. Freund Hain und Madame Debilitas rütteln zu ernst an meiner Lebensmaschine." Es war besonders der Begriff der „Zielstrebigkeit", von welchem dies sein System getragen war, und wer ihn damals seine Ideen mit dem Feuer der Jugend entwickeln hörte, muss sich freuen, dass in Stölzles Buch, wenn auch unvollkommen, diese Ideen nun zusammengestellt sind.

Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauss. Herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller.

Das Lebenswerk von David Friedrich Strauss gehört zu den wichtigsten Leistungen der Hegelschen Schule. Denn unter allen Einwirkungen, welche diese geübt hat, überragen drei in ihrer Mächtigkeit alle übrigen. Zuerst die auf die Theologie, welche in der Tübinger Schule ihren Höhepunkt hatte, dann die auf die Rechts- und Staatswissenschaften, innerhalb deren Hegel sie teilweise durch die Vermittelung von Gans einen erheblichen Einfluss auf Marx und Lassalle gewann, und endlich ihre Einwirkung auf die Aesthetik; denn durch Hegels Schüler Vischer ist diese zuerst zu einem systematischen Ganzen ausgestaltet worden, welches die Ergebnisse der gesamten Kunstwissenschaft für ein ganzes Zeitalter repräsentiert hat. Um den Nachlass von Strauss hat sich sein Freund Zeller ein hervorragendes Verdienst erworben; er hat eine mustergiltige Ausgabe der Schriften desselben hergestellt, das treffendste Bild seines Charakters und Lebenswerkes entworfen, und nun hat er eine Sammlung seiner Briefe veranstaltet. Diese Briefe befanden sich teils im Besitz des Sohnes, welcher an der Herausgabe selbst einen thätigen Anteil genommen hat, teils wurden sie von ihren Besitzern zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellt. Sie haben eine Einheit, wie sie sonst in Briefsammlungen selten zu gewahren ist. Denn mit einer nicht genug zu schätzenden Enthaltsamkeit sind aus der Fülle seiner Korrespondenz nur diejenigen Briefe ausgewählt, welche ihn unter seinen mitstrebenden Genossen in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, in der Arbeit und in dem

Kampfe zeigen, durch welche er der Welt angehört. Möchte dies ein Vorbild sein, möchte die masslose Uebertreibung, welche die privaten Verhältnisse der historisch wirksamen Menschen zum Dank für die Arbeit ihres Lebens dem Geschwätz solcher preis giebt, die für diese geschichtliche Arbeit nicht einmal die Geduld des Begreifens haben, endlich in Deutschland endigen! Ein ganz anderes ist es, dass das Material des Lebens geschichtlicher Personen für den Biographen und den Historiker, in Archiven der Literatur, eröffnet werden muss, damit er das volle und ganze Bild ihres Wesens und ihrer Existenz gewinne; dies hat nichts damit zu thun, dass das Rohmaterial ihres Lebens vor Lesern aller Art jetzt ausgebreitet wird. Gerade die Enthaltsamkeit, mit welcher diese Briefsammlung sich auf das geschichtlich Denkwürdige einschränkt, mit welcher sie das, was die Lebensarbeit von Strauss erleuchten kann, hinstellt, findet darin ihren Lohn, dass das so entstehende Bild überschaubar und in sich geschlossen, gleichsam durch die Auswahl schon einer künstlerischen Darstellung angenähert, uns entgegentritt. Strauss wird in seinen wichtigsten Lebensverhältnissen sichtbar gemacht. An Baur ist leider nur ein einziger Brief erhalten; aber dieser enthält gerade eine Auseinandersetzung mit Baur über dessen Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses, welche von geschichtlichem Werte ist. Und um so reicher fliesst das briefliche Material für die Genossen, die aus der Schule Baurs gemeinsam mit ihm hervorgegangen waren. An Zeller selbst, an Friedrich Vischer, Rapp und Märklin ist der grösste Teil der vorhandenen Briefe gerichtet, zu diesen traten als Freunde aus der Jugendzeit Kauffmann, später dann Gervinus, Kuno Fischer und Julius Meyer. Das grösste Interesse bieten doch die Verhältnisse von Strauss zu seinen Genossen aus der Tübinger Schule, an welche sich durch die Gemeinsamkeit der geistigen Richtung und Arbeit von aussen Kuno Fischer angeschlossen hat. Wie sie zunächst unter der mächtigen Einwirkung Baurs den gemeinsamen Standpunkt in verschiedenen Gebieten geltend zu machen strebten. Wie heiter, siegesfroh, durch äussere Bescheidenheit des Lebens persönlich unabhängig sie ihre Kämpfe führten. Wie dann die gemeinsame pantheistische Ueber-

zeugung in späteren Jahren durch die Richtung ihrer Studien Abänderungen erfuhr. Wie Vischer und Strauss gegeneinander in heftigen Streit gerieten, seitdem der letztere im Alten und Neuen Glauben die geschichtliche Tiefe Hegels zu einem quietistischen Optimismus verflachte. Die ganze aufrichtige schwäbische Starrköpfigkeit mischt sich in diese freundschaftlichen Verhältnisse, und bedroht sie zuweilen. Dennoch lag in dem Heimatsgefühl, das im Tübinger Stift sich eigentlich zu Hause weiss, ein fest Verbindendes: mitten in allen Dissonanzen der Ueberzeugungen konnten die alten Genossen so doch das Bewusstsein innerer Zusammengehörigkeit nicht verlieren: Das Schönste an diesem Buch aber ist, wie dieser freie Denker zu sterben weiss. Ein langsames schmerzhaftestes Sterben, in welchem aber eine hohe Resignation, die sich dem Weltlauf freudig unterwirft und durch die Teilnahme an dem Leben anderer, durch das Bewusstsein der Fortexistenz in den Seinen über die Vergänglichkeit der Einzelexistenz sich erhebt, siegreich sich geltend macht.

Unter den Gedichten, die dies Krankenlager begleiten, hebe ich eines an die Tochter seines Jugendfreundes Rapp hervor:

Wem ich dieses klage,
Weiss, ich klage nicht;
Der ich dieses sage,
Fühlt, ich zage nicht.

Heute heisst's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt,
In die Luft verschwimmen,
Wie ein Ton verschwimmt.

Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein
Dieser letzte Schimmer,
Dieser Ton nur sein.

An diese Veröffentlichung Zellers aus der Tübinger Schule reiht sich der Beginn von Publikationen an, welche die in Vorlesungen enthaltene spätere Lebensarbeit des Aesthetikers Friedrich Theodor Vischer, des Genossen von Zeller und Strauss, zur Kenntnis des Publikums bringen sollen.

Friedrich Theodor Vischer, Das Schöne und die Kunst. Stuttgart, Cotta 1898.

Auch diese Schrift ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des objektiven Idealismus. Vischer hat in einer späteren Lebens-

periode seine Aesthetik, das Hauptwerk seines Lebens, selbst der Kritik unterzogen. Er verwarf nun nicht nur den systematischen Aufbau des Werkes nach der dialektischen Methode: alle seine Aeusserungen zeigten, dass er in der Richtung der Zeit begriffen war, die metaphysische Begründung der Aesthetik durch die Methode der psychologischen Analyse ersetzen zu wollen. Sein Sohn hat sich der sehr schwierigen Aufgabe unterzogen, aus seinen Vorlesungen die Grundgedanken dieser späteren Aesthetik dem Publikum zugänglich zu machen. Mit einer Hintansetzung seiner eigenen Arbeiten, welche ein Beispiel höchster Pietät ist, hat er den allgemeinen Teil dieser Vorlesungen zu einem Buche durchgebildet, welches nun vielleicht für weitere Kreise die beste Einführung in die Aesthetik darbietet. Gerade darum vermag es in den heutigen Stand der Aesthetik wirklich einzuführen, weil Vischer die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete in sich erwog, mit ihnen sich auseinandersetzte und dann alles schliesslich auf die einfachsten Gedanken zurückbrachte. Sein Weg geht von der psychologischen Analyse des gegebenen Begriffs von Kunst zurück zu den metaphysischen Voraussetzungen, welche ihm dann doch schliesslich die Möglichkeit der Kunst allein erklärbar machen. Er sondert mit Kant und Schopenhauer zunächst das Schöne von dem Angenehmen oder Nützlichen durch das Merkmal der Zwecklosigkeit des Kunstwerks. Als ein ruhiges Auffassen und Betrachten löst dies ästhetische Verhalten seine Schöpfung aus dem Connex der theoretischen und praktischen Interessen. Er analysirt dann das so entstehende anschauende Verhalten: dieses ist nicht auf das „Was“, sondern nur auf das „Wie“, nicht auf den Stoff, sondern auf die Form gerichtet, die Form aber ist sinnlich unsinnlich. Künstlerisch Anschauen ist nur bildlich Sehen. In dieser dem Künstler eigenen Art zu sehen erblickt er die Natur des ästhetischen Scheins. Für diese Art zu sehen ist alles nur Oberfläche, nur Erscheinung. Diese aber ist der Ausdruck eines in der Seele des Künstlers wirksamen freien Lebens. An diesem Punkte behandelt er als den eigentlichen Schlüssel für die schwierigeren Probleme der Aesthetik den Zug unserer Seele, dass sie sich in Erscheinungen der äusseren Natur oder in Formen, die der Mensch her-

vorgebracht hat, ganz hineinlegt. „Dieses Leihen, dieses Unterlegen, dieses Einfühlen der Seele in unbeseelte Formen ist es, um was es sich in der Aesthetik ganz wesentlich handelt.“ Hiermit tritt das Denken in Formen, welches im Künstler wirksam ist, heraus aus dem Gebiet des logisch Auffassbaren in die Lebendigkeit des Künstlers und seiner schaffenden Thätigkeit. Von Hegel geht Vischer zurück auf Goethe. „Ich aber musste sagen,“ so drückt sich dieser aus, „das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduktion gereizt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit versetzt fühlen“. Entschiedener noch geht Vischer zurück auf Schiller. So vereinfacht sich nunmehr bei Vischer die Formel für das metaphysische Verhältnis, welches im künstlerischen Schaffen wirksam ist und sich im Kunstwerk ausdrückt. „Natur und Geist müssen Eine Wurzel haben, und diese Einheit erleben wir im Schönen“. Das vom gemeinen Verstand in Natur und Geist zerrissene Weltall wird vom Künstler als die Einheit beider verstanden. Wie es Fichte sagt: „Die Kunst macht den transcendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen“.

IV.
Schriften über Schleiermacher, Herbart, Grillparzer, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche

von

Alfred Heubaum.

Paul Diebow: Die Pädagogik Schleiermachers im Lichte seiner und unserer Zeit. Halle. Max Niemeyer. 1894.

Uhlhorn: Schleiermachers Kritik der Sittenlehre.

Diebows Schrift bietet im Wesentlichen einen Auszug aus Schleiermachers Erziehungslehre. In verstreuten Anmerkungen wird auf übereinstimmende oder abweichende Ansichten anderer Systematiker der Pädagogik, besonders Herbarts hingewiesen. In seiner Darstellung hängt der Verfasser zu sklavisch an dem Ausdruck der Grundschrift, während die Wiedergabe eines solchen Werkes

nur Sinn und Zweck hat, wenn man die Gedanken des Autors frei reproduziert. Besonders bei einem Schriftsteller wie Schleiermacher, bei dem die an sich schon dem Verständnis Schwierigkeiten bereitende Darstellung in der Verkürzung teilweise ganz dunkel wird. Wenigstens gilt dies für den ersten allgemeinen Teil. Es ist daher eine Selbsttäuschung, wenn Diebow meint, dass sein Buch geeignet sei, zur Einführung in das Studium der Erziehungslehre vorzubereiten; eher möchte es noch einem mit ihr bereits Bekannten einige Dienste leisten.

Auf das Verhältnis der einzelnen Vorlesungen zu einander ist der Verfasser nicht tiefer eingegangen. Die wenigen Andeutungen auf S. 40f. und 53, zu denen noch hie und da ein Hinweis in den Anmerkungen kommt, können nicht für eine Erledigung dieser Aufgabe gelten. Ebenso wenig vermögen die allgemeinen und unbestimmten Aeusserungen auf S. 136ff. über das Verhältnis Schleiermachers zu Schwarz die wichtige Frage zu entscheiden, wie weit jener durch die zeitgenössischen, pädagogischen Bestrebungen eines Pestalozzi, Fichte, Jean Paul, Bernhardi, Herbart beeinflusst ist. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben dessen, der sich mit Schleiermachers Erziehungslehre beschäftigt, die hier obwaltenden Beziehungen klarzulegen. Diebow ist daran nur ganz flüchtig vorübergegangen.

Ganz unberücksichtigt lässt der Verfasser den Zusammenhang der pädagogischen Ansichten Schleiermachers mit seinen politischen. Und doch sind seine Erziehungsideale, ihre Zwecke und Aufgaben aufs innigste mit seiner Auffassung vom Berufe und der Wirksamkeit des Staates verwachsen. Ja, das gilt so allgemein, dass eine anschauliche Darstellung von der reformpädagogischen Bewegung jener Zeit nur im Zusammenhange mit der fortschreitenden Veränderung des Staatsbegriffs gegeben werden kann. Die Schrift Schleiermachers über den Beruf des Staates zur Erziehung hätte den Verfasser nicht minder wie seine von Brandes herausgegebene Lehre vom Staat darauf hinweisen müssen.

Die Vermutungen Diebows endlich über den Bestand der Bibliothek Schleiermachers (S. 135) waren verlorene Liebesmüh, da wir ein gedrucktes Verzeichnis der in seinem Besitze gewesenen

Bücher haben. (Vgl. meine Abhandlung in dem Encyclopäd. Handb. v. Rein.)

Uhlhorn giebt in seinem Schriftchen zunächst einen kurzen Auszug aus Schleiermachers Kritik, den freilich nur verstehen kann, wer das Werk schon kennt. Einige Bemerkungen über seine positiven Resultate in ihrem Verhältnis zu Plato, Spinoza, Kant und Fichte schliessen sich im wesentlichen an Vorländer an. Den Beschluss bilden ein paar aus Paulsen und Wundt zusammengeraffte Citate, die den Eudämonismus in der Moral rechtfertigen sollen. Das Büchlein zeigt uns, dass sich Uhlhorn die Mühe nicht hat verdriessen lassen, sich auch einmal durch das dunkelste Buch Schleiermachers hindurchzuarbeiten.

Joh. Friedr. Herbarts sämtliche Werke. Herausg. von G. Hartenstein. 13. Band. Nachträge und Ergänzungen. Hamburg und Leipzig. Leopold Voss. 1893.

Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit. 10. Band. Herbarts pädag. Schriften. Bearbeitet von J. Jos. Wolf. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1891.

Victor Kühn: Kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbarts. Diss. Leipzig. 1894.

Der 13. Band der sämtlichen Werke von Hartenstein enthält Nachträge und Ergänzungen aus Herbarts Nachlass, die zum Teil schon anderwärts, besonders in Zillers Reliquien erschienen, nunmehr hier zusammengefasst und durch eine grosse Anzahl mannigfach zerstreuter Recensionen ergänzt sind. Auch die letzteren trotz der absprechenden Meinung Herbarts über den Wert solcher Elaborate herauszugeben, hat Hartenstein der Umstand bestimmt, dass auch sie für die nähere Beleuchtung seiner Philosophie durchaus nicht unwesentlich sind. Interessant ist u. a., was man an diesem Orte kaum suchen wird, ein Brief Süverns vom 23. 3. 1829, von einigen Bemerkungen Herbarts begleitet, die des Briefschreibers Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie verraten. Für jedes tiefere Studium Herbarts wird freilich künftighin die nunmehr bis zum 8. Bande vorliegende vorzügliche Ausgabe Kehrbachs zu Grunde

gelegt werden müssen, die mit treuer Sorgfalt und peinlicher Gewissenhaftigkeit alles aus dem Nachlasse, der noch immer nicht völlig erschöpft war, herbeibringt und in streng chronologischer Reihenfolge aller Geistesprodukte des Philosophen ein getreues Bild von der geistigen Verfassung und Entwickelung desselben vermittelt. Für die Werke sind dabei überall die ersten Drucke zu Grunde gelegt; sämtliche Varianten sind unter dem Text angegeben. Die orthographischen Eigentümlichkeiten, wie der von Herbart beobachtete Gebrauch in der Interpunktion sind getreu reproduciert.

Der 10. Band der Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften enthält den Wiederabdruck der allgemeinen Pädagogik von 1806 und den Umriss pädagogischer Vorlesungen. Hierbei ist der Text der zweiten Auflage zu Grunde gelegt; doch sind die Hinzufügungen und Erweiterungen durch eckige Klammern kenntlich gemacht, sonstige Abweichungen der ersten Auflage unter dem Texte hinzugefügt. Der Herausgeber hat eine umfangreiche Darstellung des Herbartschen philosophischen und pädagogischen Systems vorausgeschickt, der man so weit sie sich rein berichtend verhält, den Vorzug einer klaren und concisen Ausdrucksweise nicht bestreiten kann. Dagegen wird seine Kritik vom katholischen Standpunkte aus den Ueberzeugungen Herbarts nicht gerecht.

Die Bedeutung und Geltung der praktischen Ideen behandelt klar und übersichtlich V. Kühn. Seine Kritik zeigt im Anschluss an Trendelenburgs und Wundts scharfsinnige Einwürfe die mangelhafte Begründung der Herbartschen Ethik durch das Prinzip des ästhetischen Formalismus.

Adolf Foglar: Grillparzers Ansichten über Litteratur, Bühne und Leben. Zweite und vermehrte Auflage. Stuttgart. G. J. Göschen'sche Buchhandlung. 1891.

Wilh. Jerusalem: Grillparzers Welt- und Lebensanschauungen. Wien. Eisenstein u. Co. 1891.

Die Ansichten Grillparzers über Litteratur, Bühne und Leben, aus Unterredungen von Foglar zusammengestellt, sind ein mit geringen Zusätzen versehener Wiederabdruck einer schon vor zwei Jahrzehnten veröffentlichten Arbeit, die eine reiche Fülle interessanter Urteile

über frühere und zeitgenössische Dichter und Schriftsteller enthält, zugleich aber auch wieder die Resignation der pessimistischen Lebensstimmung erkennen lässt, die uns aus den Werken des Dichters so häufig entgegenweht.

Jerusalem giebt auf wenigen Seiten eine liebenswürdige, von Begeisterung für den wehmuterfüllten Dichter eingegebene Charakteristik Grillparzers, die nichts Neues bringen, sondern einem andächtigen Zuhörerkreise das Bild des geliebten Toten nur wieder in herzbewegenden Worten vor die Seele zaubern will.

Kuno Fischer: Arthur Schopenhauer. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VIII. Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1893. XII. 495.

Rudolf Lehmann: Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin. Weidmann'sche Buchhandlung. 1894.

Eduard Grisebach: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Leipzig. Philipp Reclam.

Ed. Grisebach: Schopenhauers Briefe. 1813—1860. Leipzig. Phil. Reclam.

Ed. Grisebach: Schopenhauer. Berlin. Ernst Hofmann & Co.

Ludwig Schemann: Schopenhauer-Briefe. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1893.

Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Carl Bähr, herausg. von L. Schemann. Leipzig. F. A. Brockhaus 1894.

Martin Seydel: Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Leipzig. Breitkopf und Härtel. 1895.

Wilhelm Schmidt: Schopenhauer in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christenthums. Erlangen. Th. Blaesings Universitätsbuchhandlung. 1894.

Hans Herrig: Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer, herausg. von Ed. Grisebach. Leipzig. Philipp Reclam.

Theodor Lorenz: Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftl. Nachl. Leipzig. Breitkopf u. Härtel. 1897.

Susanna Rubinstein: Ein individualistischer Pessimist. Beitrag zur Würdigung Phil. Mailänders. Leipzig. Alex. Edelmann. 1894.

Kuno Fischers Schopenhauer zeigt fast in noch höherem Grade als die übrigen Bände seines Hauptwerkes all die dem Verfasser so häufig nachgerühmten Vorzüge: die lichtvolle Klarheit und übersichtliche Anordnung im Aufbau, die epische Ruhe der Erzählung, die bewunderungswürdige Herrschaft über die Sprache, mit der die schwierigsten Probleme spielend bewältigt werden.

Ohne Voreingenommenheit wird zunächst ruhig und sachlich ein Bild von dem Lebensgange des Philosophen entworfen. Hieran schliesst sich der interessanteste Teil, auf den wir später eingehend zurückkommen, die Charakteristik seiner Persönlichkeit. In grosser Ausführlichkeit wird dann die Lehre dargestellt. Hierfür ist die chronologische Reihenfolge der Werke massgebend, doch so, dass bei Gelegenheit der Analyse der Hauptschrift das in den Parergis, den beiden ethischen Schriften und im Nachlasse Zerstreute gehörigen Orts hineingearbeitet, und wo dies erforderlich, auf die Wandlung in der Gedankenentwickelung Schopenhauers hingewiesen wird. Mit ganz besonderem Interesse verweilt Fischer bei dem Kapitel, das das Reich des Schönen und der Kunst behandelt. Hier bringt er aus dem eigenen Schatze seiner Belesenheit eine Fülle von Dichterstellen hinzu, um die Sätze des Philosophen zu erleuchten. Diese Beigaben sind um so willkommener, als sie uns zeigen, wie Schopenhauers Theorie vom Schönen im innigsten Zusammenhange mit der Kunstanschauung und den Schöpfungen unserer grossen Dichter erwachsen ist.

Wie das Weltbild allmählich im Geiste seines Urhebers entstanden ist, hat Fischer nicht zu ergründen versucht. An dieser freilich nicht leichten Aufgabe ist er vorübergegangen. Alles, was er darüber sagt, beschränkt sich auf die Bemerkung, dass die Synthese von Kant und Plato, den Ausgangspunkt für Schopenhauers Philosophie gebildet habe. (S. 44ff., 291ff.) Auch hat er abgesehen von einigen gelegentlichen Bemerkungen in dem Abschnitte, der sich mit der Kritik des Systems befasst, das Verhältnis Schopenhauers zu den zeitgenössischen Philosophen einer eingehenderen Betrachtung nicht unterzogen. Lehmanns Buch zeigt,

welche Aufgabe hier zu lösen war. Unmöglich können die Bemerkungen, die Fischer schon in seinem Fichte (102ff.) in Bezug auf Schopenhauer gemacht hat, für eine Erledigung derselben gelten, wenn er dort, seiner konstructiven Geschichtsauffassung gemäss, in der dreifachen Antithese gegen die Grundrichtungen der nachkantischen Philosophie unserem Denker seine Stellung als Begründer der letzten unter ihnen anweist.

Die Kritik hebt die hauptsächlichsten Mängel des Systems hervor: die gänzlich geschichtslose, weil jede Geschichte verneinende Auffassung, den Widerspruch in der Lehre von den Objectivationen des Willens, die einmal als ewige, unveränderliche Ideen und dann wieder als entwickelungsfähige, aufwärtsstrebende Erscheinungen charakterisiert werden, die in der Theorie vom Willen enthaltenen Missverständnisse und sich gegenseitig bekämpfenden Meinungen. Mit Recht erfährt ferner in der Kritik der pessimistischen Weltansicht die irrtümliche Anschauung Schopenhauers entschiedenen Widerspruch, dass nur das Leiden positiv, alle sogenannten Güter dagegen nur negativ, durch den Kontrast des Verlustes, als Güter empfunden würden. Aber ganz besonders liegt das Irrthümliche der Theorie in dem arithmetischen Versuch, eine Bilanz zwischen den Leiden und Freuden der Welt ziehen zu wollen. Es ist die mechanisch-materialistische Anschauung vom Menschen, die Schopenhauer, wie so manchen Denker des 18. Jahrhunderts, unter der Voraussetzung von der Gleichartigkeit der Individuen zu diesem Trugschluss verleitet. Schon Schleiermacher hat dieser falschen psychologischen Annahme gegenüber in seiner Schrift vom Werte des Lebens geltend gemacht, dass jeder Versuch, objectiv die Summe von Glücks- und Unglückserfahrungen abwägen zu wollen, an der unumstösslichen Thatsache ihrer Subjectivität scheitern muss. Die Ansichten über das, was Freuden und Leiden verursacht, Glück und Unglück zu heissen verdient, sind ganz individuell. Demnach kann Pessimismus nie eine allgemeine Weltanschauung, sondern nur der Ausdruck einer persönlichen Erfahrung sein.

Unberechtigt dagegen erscheint mir der Einwurf K. Fischers, dass sich Schopenhauer in seiner pessimistischen und ästhetischen Weltbetrachtung in Widerspruch verwickelt habe. Wenigstens

kann ich an dem Punkte keinen Widerspruch sehen, wo ihn Fischer findet. Es sei eine unausgeglichene Behauptung, wenn Schopenhauer einmal sage, dass es das Elend unseres Daseins sei, das Wohlsein nicht fortwährend zu spüren, und es doch dann wieder als das Vorgefühl der höchsten Seligkeit schildere, wenn wir in der willensfreien Betrachtung der Dinge unser Dasein nicht spüren. „Was den Alten als Götterleben im Genuss von Ambrosia und Nektar erschien, interpretiert uns Schopenhauer als menschliches Elend. Ewig klar und spiegelrein und eben fliesst das zephyrleichte Leben im Olymp den Seligen dahin!" (S. 479.) Aber gerade das Bild der θεῶν ῥεῖα ζωόντων benutzt der Philosoph in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit, um den seligen Zustand der willenlosen reinen Anschauung zu bezeichnen. (Gris. IV, 379.) Ich kann die von Fischer konstatierte Antinomie nicht zugeben. Das Verhältnis der beiden Sätze ist doch vielmehr folgendes: Der vom Willen, seinen Leidenschaften und Begierden beherrschte Mensch will das Wohlsein spüren. Spürt er es nicht, so empfindet er Verdruss und Langeweile. Es ist nun einmal die schmerzliche Eigentümlichkeit des vom Willen beherrschten Menschen, in keiner Weise einer Glücksempfindung teilhaftig werden zu können. Diese Meinung beruht auf einer ganz unhaltbaren psychologischen Voraussetzung, entspricht auch absolut nicht der Erfahrung; aber davon abgesehen, steht sie in keinem Widerspruche mit dem anderen Satze, wonach der Mensch reinste Glückseligkeit geniesst, wenn er das Dasein nicht spürt. Der Wille, dieser Peiniger des Menschen ist nun beruhigt, zum Schweigen gebracht oder wohl gar ertötet. Das Dasein nicht spüren, ist in jedem Falle für Schopenhauer das Höchste, nur dass es, so lange der Wille herrscht, nicht möglich und erst durch dessen Vernichtung dem Menschen gelingt. Eine andere Frage ist freilich die, wie denn ohne den Willen überhaupt eine Lustempfindung zu Stande kommen kann; und Schopenhauer hat im 19. Kapitel des 2. Bandes der Parerga diesem Einwande selbst zu begegnen versucht, indem er dies Glück gleichfalls als wesentlich negativer Natur, „auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens" beruhend erklärte. Frauenstädt hat sich bekanntlich mit Recht bei dieser Antwort nicht beruhigt. Das trifft

aber die widerspruchsvollen psychologischen Voraussetzungen dieses Systems, auf die wir hier nicht eingehen.

Am Schlusse der Kritik der pessimistischen Weltansicht werden auch Hartmann, Stirner und Nietzsche von Fischer mit ein paar Seitenblicken abgethan. Eine kurze Betrachtung der Darstellungsweise Schopenhauers, die Vorzüge und Mängel gleichmässig beleuchtet, schliesst das Werk ab.

Wir wenden uns nun zu dem Abschnitte zurück, der sich mit der Persönlichkeit des Philosophen beschäftigt. Kuno Fischer geht von einem Gegensatze aus, der sich zwischen dem Leben und der Lehre Schopenhauers zeige. In seinem Leben in glücklicher Unabhängigkeit, hinreichend mit Glücksgütern gesegnet, um behaglich und sorgenfrei nur seinen Studien und seiner Philosophie leben zu können, von der felsenfesten Ueberzeugung beseelt, dass seine Werke doch schliesslich sich Bahn brechen werden, am Abend seines Lebens noch der Zeuge seines wachsenden Ruhms, von fester Gesundheit bis zum letzten Atemzuge, die ihm den völligen Abschluss seiner Lebensarbeit gönnt, kurz in allem wie wenige Sterbliche vom Schicksale begünstigt und beglückt: predigt er in seinen Werken einen düstern, weltfeindlichen Pessimismus, lamentiert er über die Leiden des Daseins und kann die Farben nicht dunkel genug wählen, um das Bild des Jammers auszumalen. Weiter: in seiner Lebensführung ein kalter, liebeleerer Egoist, ein raffinierter Genussmensch, geblendet von den „Scheinwerten der Welt“, nach Anerkennung und Ruhm geizend, von Neid, Hass und Galle gegen jeden, auch den gelindesten Widersacher erfüllt: preist er in der Theorie das Mitleid als die höchste Tugend, mahnt er zur Demut, Weltentsagung und Selbstverleugnung. Sieht man, so meint nun Fischer, in Schopenhauer einen Moralisten, der ein ethisches Ideal verkünden wollte, so bleibt der unausgeglichene Widerspruch, dass er selbst nicht danach gelebt; fasst man seine Philosophie aber als eine künstlerische Weltanschauung, die ein Sein, nicht ein Sollen darstellen wollte, so löst sich die Antinomie. Dann war sein Pessimismus, „eine völlig schmerzlose, durch die Stärke ihrer Klarheit und Lebhaftigkeit genussreiche Vorstellung“, Ansicht, Anschauung, Bild. Er war in der Tragödie des Weltelends der Zuschauer, nicht ihr Held.

Es ist nun völlig klar, dass hier K. Fischer dem Begriffe des Künstlers eine völlig einseitige Deutung giebt. Schopenhauer ist ihm ein Künstler, sofern er mit übermächtiger Kraft der Phantasie begabt war, sich in ihm gänzlich fremde Stimmungen hineindichten und sie zu einer Stärke steigern konnte, dass er schliesslich unter ihnen litt, nicht aber in dem Sinne, dass sich in seinen Schöpfungen ein im Innersten Erlebtes von der Seele losrang und nach Ausdruck suchte. Das muss man sich klar machen, um zu verstehen, wie Fischers Deutung des Charakterproblems den angeblichen Zwiespalt lösen soll. War Schopenhauer ein Künstler in der Bedeutung, wie wir ihn zuletzt charakterisiert, wie Goethe, Schiller, kurz wie jeder echte Dichter, dessen Schöpfungen aus dem tiefsten Lebensdrange der Natur fliessen und seine Seele wiederspiegeln, so wäre das Gegenteil von dem bewiesen, was hätte bewiesen werden sollen. Dann wäre kein Widerspruch, sondern höchste Uebereinstimmung, Uebereinstimmung wenigstens in den schöpferischen Momenten selbst. Und diese Auffassung scheint mir denn doch die wahrscheinlichere.

Dass Schopenhauer ein Schauspieler gewesen sei, denn darauf läuft doch schliesslich die ganze künstlerische Virtuosität, die ihm Fischer zuspricht, hinaus: dem widerstreitet der durchaus persönliche Ton seiner Philosophie. Aus jedem seiner Worte hört man das persönliche Erlebnis des Denkers heraus. Ja, wie mit Fingern weist seine Darstellung auf die eigene Person hin. Das ist bisher jedem aufgefallen, will auch Fischer nicht leugnen. Was ist denn diese ganze Philosophie weiter als die psychologische Analyse des genialen Menschen? Und dieser geniale Mensch ist Schopenhauer. Wie ist dies Genie nun geartet? Von den wildesten Leidenschaften aufgewühlt, von einem unbezähmbaren Geschlechtstriebe gepeinigt (vgl. die Stellen bei Lehmann S. 24f.), von grenzenlosem Ehrgeize und rastloser Ruhmbegier aufgestachelt, dabei von schmählicher Angst und Sorge um seinen Leib und sein Leben zerfressen: kurz, ein Opfer der wildesten animalischen Instinkte, die ihm wie wenigen das Glück und die Zufriedenheit seiner Seele rauben, erfüllt ihn Ekel und Abscheu vor diesem Leben, wird ihm das Mitleid mit der Elendigkeit die höchste und glänzendste Tugend

und ergreift ihn die unendliche Sehnsucht nach Befreiung von diesem verächtlichen bösen Selbst. Aus seiner unglücklichen Naturanlage, die mit übermächtiger Phantasie gepaart, ihn in seiner Jugend wenigstens (vgl. das Erlebnis im Bagno zu Toulon) die Leiden der Menschheit in vergrössertem Masse empfinden lässt, entspringt seine pessimistische Weltanschauung; und wir haben keinen Grund, in seinen fortwährenden Ausbrüchen des Jammers nur schauspielerische Bravourstücke oder nachempfundene Stimmungen, sondern innerlich qualvoll erlebte und bis auf die Neige ausgekostete Empfindungen zu sehen.

Und ebenso fest steht nun, dass Schopenhauer die in enthusiastischer Weise geschilderte Erhebung des Gemüts in der künstlerischen, interesselosen reinen Anschauung, deren höchstgesteigerte Potenz die Welt- und Willensverneinung des asketischen Heiligen ist, zeitweilig an sich wirklich erlebt hat, dass er die seine Leidenschaften, den „Willen“ beruhigende Wirkung des künstlerischen Genusses und der schöpferischen wissenschaftlichen Thätigkeit mit höchster Lustempfindung erfahren hat. Ist es ja doch auch hier nur der Ausdruck seines eigensten, höchst subjektiven Erlebnisses, wenn er die Einwirkung der Kunst, besonders der Musik, auf sein Gemüt so empfand, dass sie der Leidenschaften Flut zur Ruhe bringe und ihn aus der Sinnlichkeit heraus in den Zustand der Ekstase erhebe. Diese Fähigkeit war das Glück seines Lebens, und er hat es reichlich genossen. Aber immer wieder tauchten die alten Feinde aus dem Grunde der Seele auf und raubten ihm den beseligenden Frieden, sodass er sich danach sehnte, diesem Leben völlig absterben, den Willen ganz ertöten zu können. Paulsen hat in seiner Charakteristik des Philosophen das Bild des heiligen Hieronymus von Dürer sehr glücklich zu dessen Illustration herbeigezogen. (Syst. d. Eth. I, 192.)

Es ist unzweifelhaft richtig, wenn Fischer in Uebereinstimmung mit einem Worte Schopenhauers sagt, dass er nicht das Sollen, sondern das Sein habe darstellen wollen; nur ist es eben das eigne Sein, das er mit vollendeter künstlerischer Virtuosität zum Ausdruck gebracht hat. Darum besteht aber auch kein Widerspruch, sondern Uebereinstimmung der Lehre mit seinem Leben, freilich

einem Leben, das selbst an den grellsten Konstrasten leidet. Gewiss war Schopenhauer ein Künstler, aber nicht in dem Sinne des nachempfindenden, Kraftstücke und Bravourarien spielenden, sondern des echten Künstlers, der selbst von dem, was er schafft, tief ergriffen ist, weil er es selbst erlebt hat. Es hat also wohl seine Richtigkeit, wenn der Philosoph von seinem Werke singt:

„Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen."

Nietzsche hat auch hier wie so oft, seinen genialen psychologischen Tiefblick bewährt, wenn er in der geschlechtlichen „Interessiertheit" Schopenhauers den Ausgangspunkt für dessen Weltanschauung sehen zu müssen glaubte. „Man möchte versucht sein zu fragen, ob nicht seine Grundconception von „Willen und Vorstellung", der Gedanke, dass es eine Erlösung vom „Willen" einzig durch die „Vorstellung" geben könne, aus einer Verallgemeinerung jener Sexual-Erfahrung ihren Ursprung genommen habe. Bei allen Fragen in Betreff der Schopenhauerschen Philosophie, bemerkt er weiter sehr richtig, ist, anbeibemerkt, niemals ausser acht zu lassen, dass sie die Conception eines sechsundzwanzigjährigen Jünglings ist; so dass sie nicht nur an dem Spezifischen Schopenhauers, sondern auch an dem Spezifischen jener Jahreszeit des Lebens Anteil hat". (Geneal. d. Moral S. 107 2A.)

Im Wesentlichen teilt die von mir entwickelte Auffassung Schopenhauers auch Rudolf Lehmann in seinem lehrreichen und verdienstlichen Buche. Auch er sieht keinen Widerspruch zwischen dem Leben und der Lehre des Philosophen in dem Sinne Fischers, auch er findet vielmehr in dessen Werken den Abdruck seiner lebendigen Persönlichkeit, freilich auch nicht ganz zutreffend den „Ausfluss einer starken und einheitlich (?) schöpferischen Individualität". (S. 43). „Wie in einer Dichtung spiegelt sich die Persönlichkeit ihres Schöpfers in dieser Philosophie". (S. 105.) Da, wo sich scheinbare Gegensätze auf thun, so wenn der furchtsame und ruhmeslüsterne Philosoph in begeisterter Rede von der Nichtigkeit des Todes redet oder den Ehrgeiz samt allen Leidenschaften perhorresciert, erklärt dies Lehmann mit richtigem Verständnis für die Eigenart dieser Persönlichkeit aus dem Streben, das eigene

Empfinden, das eigene unruhige Begehren zu beschwichtigen. „Die Leidenschaften, die den Menschen mit scharfem Stachel peinigen, sie werden für den Philosophen Sporn und Ausgangspunkt des Denkens. Die Triebe, von denen er sich im praktischen Leben gar nicht oder nur unvollkommen zu lösen vermag, von ihnen sucht er Befreiung im lichten Reiche der Erkenntnis“. (S. 35). Und selbst noch im asketischen Ideale, das Schopenhauer nie erreicht hat, sieht er mit Recht noch einen Widerschein seines persönlichen Wesens, nur dass es „nicht das Abbild, sondern das ideale Gegenbild desselben darstellt“. (S. 43.)

Aber Lehmann macht nun ausserdem den Versuch, Schopenhauer auch geschichtlich zu begreifen und die Eigentümlichkeiten und Widersprüche seines Systems, d. h. ja auch, wie wir gesehen haben, seiner Persönlichkeit aus den historischen Bedingungen zu erläutern. So zeigt er zunächst im zweiten Kapitel, wie sich in seinem Systeme rationalistische und romantische Einwirkungen durchkreuzen, wie seine Reduktion des mechanischen Vorstellungslebens auf das Kausalitätsprincip, die gänzlich ungeschichtliche Auffassung vom Menschen unter dem Einflusse des Rationalismus steht, wie dagegen seine Willens- und Gefühlstheorie, sowie selbst die pessimistische Weltansicht, unbeschadet seiner Beschäftigung mit der indischen Philosophie, in der Romantik wenigstens ihre Nahrung finden. Die von Lehmann zur Vergleichung herangezogenen Stellen aus Tieck (S. 74f.) sind um so interessanter, als dieser Dichter wirklich der Liebling seiner Jugend war. (Vgl. Schemann: Schopenhauer-Briefe S. 55.)

Nicht in allen Punkten kann ich mich dagegen den Auseinandersetzungen des dritten Abschnitts anschliessen. Zunächst ist es ja ganz richtig, wenn Lehmann die Bedeutung Spinozas für die Ausgestaltung der Weltansicht nachdrücklich hervorhebt, die ihren vollendetsten Ausdruck bei Goethe und Schelling, übrigens Herder nicht zu vergessen, gefunden hat, wenn er ferner das ästhetische Moment und das optimistische Gepräge dieser Lebensanschauung betont und sie in entschiedenen Gegensatz zur mechanischen Weltauffassung Spinozas stellt: aber es darf doch nicht vergessen werden, dass auch für diese künstlerische Lebensbetrach-

tung die Keime, wenn auch nicht bei Spinoza, so doch im 16., 17. und 18. Jahrhundert bereit lagen, und dass die ästhetische Ansicht von Kosmos und Dasein längst vor der Einwirkung des holländischen Philosophen Gemeingut vieler geworden war. Sie fand schon einen genialen Vertreter in Giordano Bruno, der auch wahrscheinlich auf Spinoza nicht ohne Einfluss gewesen ist; sie wurde in den Rhapsodien Shaftesburys zu dichterisch hinreissendem Schwunge. Sie verbreitete sich durch Uebersetzungen von dessen Werken und durch die Neugestaltung dieser Weltauffassung in Hemsterhuis' Sophylus und besonders dem Aristäus, der begeisterte Leser im Münsterschen Kreise der Fürstin Gallitzin, einer bekanntlich auch Goethe eine zeitlang nahestehenden Gemeinde, fand, auch in Deutschland. (Vgl. hierzu auch Dilthey im Arch. d. Gesch. d. Phil. VII, 76 und Widmungsschrift für Zeller 1894 S. 15ff.) Und hiermit erledigt sich auch die Bemerkung Lehmanns in Bezug auf Plato. Er hat nachweisbar Shaftesbury und Hemsterhuis bei der Komposition ihrer Dialoge als Musterbild vorgeschwebt, und der Letztere fand die stärkste Anregung zur Beschäftigung mit dem griechischen Philosophen durch seinen Vater Tiberius, der seinerzeit ein berühmter Platoforscher war. Also die platonisierende ästhetisch-optimistische Weltbetrachtung reicht tief bis ins 16. Jahrhundert zurück und lässt sich ununterbrochen seitdem bis zur Zeit Goethes und Schillers in namhaften Vertretern aufweisen.

Ich kann ferner nicht zugeben, und hier scheidet sich meine Auffassung Schopenhauers von der Lehmanns, dass es wesentlich moralische Interessen waren, die den Philosophen im Gegensatze zu dem Optimismus der Goethe, Schelling, Hegel auf den dunklen Weg der pessimistischen Weltansicht trieben, dass es überall der Moralist sei, der aus ihm rede, die ethisierende Betrachtung ganz und gar im Mittelpunkte seiner Philosophie stehe. (S. 97.) Wenn Lehmann meint, dass jede moralisierende Anschauungsweise notwendig zum Pessimismus neige und, je ausschliesslicher die Moral im Mittelpunkt der Betrachtung stehe, desto schroffer und entschiedener diese Neigung hervortrete (S. 99f.), so möchte ich gerade das Gegenteil behaupten. Wo echte, auf das Leben gerichtete moralische Tendenzen zweifellos beobachtet werden können, entspringen sie

einem optimistisch gestimmten Gemüte. Schleiermacher war, wenn mit einem Worte zu charakterisieren, eine durchaus ethische Persönlichkeit, und doch wird ihm niemand eine pessimistische Lebensanschauung unterschieben wollen. Ja, man wird von vornherein doch sagen müssen, dass nur der das Leben bejahende und seinen Wert anerkennende Denker auch moralische Tendenzen verfolgen kann. Und ebenso richtig ist, dass, für wen das Leben keine Bedeutung hat, ein zu vernichtendes und verneinendes Etwas ist, Moral im eigentlichen Sinne, sofern sie nämlich Lebensgestaltung zum Zwecke hat, geradezu unmöglich, weil sinnlos ist. Und ich sehe auch nicht, dass Schopenhauer irgend eine Gegeninstanz bildete. Von einer positiven, das Leben gestaltenden Ethik kann man bei ihm nicht reden. Sein höchstes Ideal, die Ertötung des Willens, negiert das Leben so vollständig, dass für sittliche Ausgestaltung kein Platz mehr bleibt. Ja, seine Unfähigkeit zu jeder Moral scheint mir nirgends deutlicher am Tage zu liegen als da, wo er den positiven Versuch macht, gleichsam ausserhalb des Bereichs seines Systems eine solche zu geben, in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit. So interessant und stellenweise erhebend sie sind, so komisch wirken sie doch auch wieder in ihren kleinlichen, selbst auf richtige Kapitalsverzinsung bedachten, jedes grossen Gesichtspunkts ermangelnden Auseinandersetzungen. Aber will man mit seinen moralistischen Neigungen nur ausdrücken, dass er über den Wert des Lebens tief und eindringend nachgedacht, so ist dagegen nichts einzuwenden. Positiv es dagegen gestalten zu helfen, was doch die wahre Aufgabe des echten Ethikers ist, hat er nicht vermocht, indem er daran durch das letzte Resultat seines Nachdenkens verhindert war, dass das Leben nichts wert sei.

Das Verhältnis Schopenhauers zu Fichte und Schelling wird mit einer Klarheit auseinandergesetzt, die selbst Grisebach von seinem Irrtum einer völlig spontanen Gedankenerzeugung seines Heros zurückbringen muss. (Vgl. bes. 109. 112. 121. 169.) Auffallend ist bei einer die Abhängigkeitsverhältnisse und die geschichtliche Stellung Schopenhauers so gründlich erwägenden Untersuchung, dass mit keinem Worte Aenesidem Schulzes gedacht wird, der doch als persönlicher Lehrer des Philosophen, wie für dessen

Unterscheidung von Real- und Erkenntnisgrund, sicher auch für seinen Einwurf gegen Kants unberechtigte Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf das Ding an sich massgebend gewesen ist. (S. 158.)

Am Schlusse hat Lehmann den Ansatz zur psychologischen Analyse des metaphysischen Bedürfnisses überhaupt gemacht und im Anschluss an die Individualität Schopenhauers den Nachweis unternommen, dass ihm gewisse erkenntnistheoretische und psychologische Voraussetzungen zu grunde liegen, die durch die eigentümliche Anlage und Begabung ihres Urhebers eine spekulative Umdeutung erfahren. Gewiss ist ein solches Unternehmen von grösstem Nutzen, nur muss es in grösserem Umfange, etwa im Sinne der Untersuchungen Diltheys, besonders über den Dichter (vgl. Einbildungskraft des Dichters), angefasst werden, wenn es für die Begründung einer individuellen Psychologie Verwertung finden soll. (Vgl. auch dazu dessen Ideen über eine beschr. und zerglied. Psych. und Beitr. z. Stud. der Individualität.)

Lorenz hat zum ersten Mal den auf der Berliner Königl. Bibliothek befindlichen Nachlass eingesehen, um das Entstehen und die Fortentwicklung der Anschauungen Schopenhauers in den Jahren 1813—18 zu beobachten. Daraus ergiebt sich, dass er seine Lebensansicht zunächst an die Platonische Ideenlehre anlehnte und hiermit erst später seine eigentümlich modifizierte Auffassung des Kantschen Dings an sich, wie sie sich in seinem Hauptwerke findet, verband. Besonders bemerkenswert und ein Beweis dafür, dass seine Philosophie doch im wesentlichen ein Produkt der eigenen lebendigen Erfahrung war, die sich dann an den ihm kongenialen Weltanschauungen Platos, Kants und der Inder orientierte und systematisch zu gestalten suchte, sind die Aeusserungen aus dem Nachlass (S. 21) über die „Duplizität des Bewusstseins". Sollten sich dort nicht mehr ähnliche Bemerkungen finden, die uns, mit gleichzeitigen Briefäusserungen zusammengehalten, einen tieferen Blick in den Ursprung seiner Lebensanschauung gewähren?

Grisebach hat bald nach seinen Edita und Inedita Schopenhaueriana eine vorzügliche Ausgabe der gesamten Werke dieses Philosophen mit treuer Sorgfalt und Hingebung veranstaltet, die

1891 beendet, 2 Jahre später ihre 2. Auflage bereits erlebt hat. Der Herausgeber hat sich das Ziel gesteckt, ganz im Sinne Schopenhauers dabei zu Werke zu gehen und sie dessen Forderung gemäss „in genauem, unverkümmertem und unverfälschtem Abdruck“ wiederzugeben, „ohne irgend etwas daran zu ändern, sei es eine Periode oder auch ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen“. Die Ausgabe umfasst 6 Bände, von denen der letzte, ausser der Farbenlehre, in deutscher und lateinischer Sprache einen sehr wertvollen biographisch - bibliographischen Anhang enthält. Dieser bietet zunächst eine chronologische Uebersicht über Schopenhauers Leben und Schriften. Daran schliesst sich der höchst bedeutsame Briefwechsel Schopenhauers mit Goethe aus den Jahren 1814—1818, der hier zum ersten Male vollständig erscheint.

Wie aus den Bemerkungen über die Methode der Textbehandlung zu ersehen ist, hat Grisebach die sieben Einzelschriften Schopenhauers in den Ausgaben letzter Hand zu grunde gelegt und sie mit den Zusätzen und Abhänderungen versehen, welche dieser in seine Manuskriptbücher eingetragen und für spätere Auflagen bestimmt hatte. Sie befinden sich, 10 an der Zahl, auf der Königlichen Bibliothek in Berlin; die durchschossenen Handexemplare des Philosophen dagegen, die sich im Privatbesitz befinden, hat der Herausgeber nur einsehen, nicht benutzen können. Sie sind „auf nicht absehbare Zeit der wissenschaftlichen Benutzung entzogen“. Die Kontrolle über die Zusätze und Aenderungen späterer Hand hat Grisebach durch Angaben des betreffenden Manuskriptbuchs und der Seite erleichtert. So steht diese sorgsame Leistung in schroffem Gegensatze zu der liederlichen und leichtfertigen Arbeit Frauenstädts, der im Besitze des gesamten handschriftlichen Materials, auch der Handexemplare, in ganz unverantwortlicher Weise verfahren ist. Viele Beweise werden dafür vom jetzigen Herausgeber gelegentlich herbeigebracht.

Nicht minder verdient mit Anerkennung hervorgehoben zu werden, dass Grisebach endlich auf Grund eines schon von Schopenhauer entworfenen Registers zu seinen Werken ein bedeutend erweitertes Namen- und Sachregister hinzugefügt hat, das es einem möglich macht, sich schnell und bequem zu orientieren. Auch hier

hat der gewissenhafte Herausgeber das Eigene vom Ursprünglichen durch verschiedenen Druck geschieden.

Den gesammelten Werken hat dann Grisebach noch vier Bändchen aus dem Nachlasse hinzugefügt.

Auch die Briefausgabe, die er veranstaltet hat, verdient dasselbe uneingeschränkte Lob wie die Gesamtausgabe der Werke. Sein Bestreben ist gewesen, die bisher weit verstreuten wichtigsten Briefsammlungen in bequemer und handlicher Form, wie auch zu einem billigen Preise einem grösseren Leserkreise zugänglich zu machen. Zu dem Zwecke hat er die vier Hauptsammlungen von Becker, Frauenstädt, Lindner, Asher zusammengestellt. So weit möglich, hat er diese nach den Originalen verglichen und Mängel der bisherigen Abdrucke beseitigt. Dazu kommen ferner die Briefe an Doss, dann an Bähr, von denen Grisebach selbst schon in seinen Edita die Mehrzahl (5) veröffentlicht hatte, endlich noch die bei Brockhaus und Gwinner gedruckten. Anmerkungen geben persönliche und sachliche Erläuterungen. Eine chronologische Uebersicht, die sich leider nur auf die sonst veröffentlichten, in das vorliegende Buch nicht aufgenommenen Briefe beschränkt, fügt eine kurze Angabe des Inhalts und den ersten Druckort bei. Auch hier erhöht ein Namenregister am Schlusse die Brauchbarkeit des Werkes bedeutend.

Nicht dieselbe Anerkennung kann ich der Lebensbeschreibung zollen, die Grisebach von Schopenhauer entworfen hat. An Aufwendung von Mühe und Fleiss steht sie freilich nicht im geringsten hinter den anderen Arbeiten zurück; in seiner Beurteilung des Philosophen aber kann ich mich dem Biographen nicht anschliessen. Seine Schrift will eine Ehrenrettung des hochverehrten Meisters sein und jeden Flecken von dem geliebten Bilde, das unkundige und übelwollende Hände übermalt haben, entfernen.

So widmet er ein sehr ausführliches Kapitel dem Zerwürfnis zwischen Mutter und Sohn und sucht auf Grund eines reichlich herbeigezogenen Quellenmaterials, in das er dem Leser selbst einen Blick gewährt, die Frage so zu entscheiden: Sie habe durch ihr Verhältnis zu Gerstenberg den Sohn von sich gestossen, weil dieser dadurch das Andenken des von ihm innigst verehrten Vaters ge-

schändet gesehen habe. Aber einmal ist durch die angeführten Stellen keineswegs über jeden Zweifel erhaben, dass diese Beziehung in dem Sinne Grisebachs gedeutet werden müsste; und zweitens ist es doch, selbst wenn dies der Fall, nur vage Vermutung, gerade darin das Motiv für die Trennung des Sohnes von seiner Mutter zu sehen. Vielmehr lag wohl der Grund der unnatürlichen Abneigung, die sich ja schon lange vorher bemerkbar machte, in der gänzlichen Verschiedenheit des Temperaments und der Art, Welt und Dinge zu betrachten; und den Ausschlag gab wahrscheinlich die Prunk- und Verschwendungssucht der Mutter, die der haushälterische, mit den kaufmännischen Talenten seines Vaters reichlich ausgestattete Sohn auf die Dauer nicht mit ansehen konnte. Das Urteil Grisebachs über Johanna, dass sie eine „leichtfertige, oberflächliche, herzlose, die Mutter völlig verleugnende Weltdame“ gewesen sei (S. 99), ist wohl kaum zu hart. Auch Anselm Feuerbach hat sie gelegentlich ein Weib „ohne Gemüt und Seele“ genannt. Und wahrlich aus ihren Briefen dringt dem Leser nicht ein Strahl von Wärme entgegen. Hierin war sie ganz die würdige Mutter ihres Sohnes. Denn das Gerede von dessen Liebefähigkeit ist doch eitel Dunst. Liebefähig ein Mensch, der das unselige Zerwürfnis mit herzloser Gleichgiltigkeit ertragen hat und in seinen pessimistischen Deklamationen wohl fortwährend das äussere Wehe der eigenen Person — auch die Leiden anderer laufen ihn doch nur so stark an, weil sie ihm selbst Schmerz bereiten — aber nie und nirgends den herben, geistigen Kummer im Sinne hat, den das schicksalsmässige Missverstehen zweier durch die Bande des Blutes zusammengehörigen Menschen bereitet!

Was will es dagegen sagen, dass er dem armen Josias Bunsen als Student unter die Arme gegriffen oder Josef Gans ein paar Male ins Theater geführt hat, wenn er von Jüngeren, die mit ihm in keinem dauernden persönlichen Umgange standen, verehrt und von Hebbel einmal als ein jovialer alter Herr bezeichnet worden ist. Bei der peinlichen Gewissenhaftigkeit, mit der Grisebach jeden noch so geringfügigen Scheinbeweis der Güte und des Edelsinns seines Helden hervorholt, muss es im Gegenteil auffallen, in dessen langem Leben nur so wenig herausgefunden zu haben. Die Pasquille

und Schmähungen Schopenhauers nennt Grisebach „Meisterstücke der Polemik“. Die bösartigen Verdächtigungen gegen Beneke übersieht Grisebach.

Einige Kleinigkeiten bei Gwinner, Schemann, in den sämtlichen Werken Grisebachs selbst erfahren hier ihre Berichtigung. Die Notiz über die drei Recensionen bei Kuno Fischer (S. 31 f.) bedarf der Ergänzung nach S. 77 f. des vorliegenden Buches.

Wie Grisebach hat auch Schemann eine Ausgabe von Schopenhauer-Briefen veranstaltet, die aber einen ganz andern Zweck verfolgt. Sie soll eine Vorarbeit für eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Gesamtausgabe bilden und bringt daher ungedruckte oder schwer zugängliche, in Zeitungen verstreute Briefe. Neues tragen sie zur Erkenntnis der Entwicklung des Philosophen noch weniger als die schon bekannten Briefe bei. Es lag nicht in Schopenhauers Art, sich brieflich über wissenschaftliche Fragen auszusprechen. Diskussion über seine Ansichten verursachte ihm Unbehagen. Eine angenehme Zugabe sind die Briefe von Doss an Schopenhauer, die mit den von Grisebach veröffentlichten an Doss uns eine sympathische und liebenswürdige Persönlichkeit, die in gläubiger Verehrung zum Meister aufblickt, kennen lehren.

Bähr hat einige Gespräche, die er während eines kürzeren Aufenthalts in Frankfurt mit Schopenhauer führte, veröffentlicht. Auch sie bieten ausser ein paar persönlichen Daten (S. 34. 38. 39. 51) gar nichts auch nur annähernd Wichtiges. Die beigegebenen Briefe waren mit Ausnahme des ersten vom 1. 3. 1857 schon von Grisebach in den Edita gedruckt; jetzt auch in seinem Briefwechsel. S. oben.

Die Musiktheorie Schopenhauers hat Martin Seydel eingehend dargestellt und ihrer Bedeutung nach untersucht, dabei auch das Verhältnis zu Wagners Anschauungen berührt; die Beziehungen von Schopenhauers Philosophie zum Christentum hat wieder einmal Wilh. Schmidt zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht. Herrigs Aufsätze über den Philosophen, die vor langen Jahren in Zeitschriften erschienen, ohne besondere Originalität und Bedeutung sind, hat sein Freund Grisebach aus einem Akte der Pietät gesammelt herausgegeben. Zum Schlusse ist an dieser Stelle noch

die Darstellung der Philosophie Mainländers von Sus. Rubinstein zu erwähnen. In diesem Nachbeter Schopenhauers wird der Zusammenhang dieser ganzen Weltanschauung mit den theosophisch-gnostischen und naturphilosophischen Spekulationen Schellings und seiner Genossen selbst für das blödeste Auge deutlich. Die Verfasserin hätte sich aus Rücksicht auf den deutschen Leser ihre Arbeit durchkorrigieren lassen sollen.

Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit von A. Dorner und Chr. Schrempf. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag. (E. Hauff.)

Harald Höffding: Sören Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag.

Die lange Reihe von Uebersetzungen der Werke des dänischen Schriftstellers von Michelsen, Gleiss, Bärthold, Schrempf und Dorner hat durch die vorliegende Arbeit der beiden letzten eine wichtige Bereicherung erfahren, die für das Verständnis und die Beurteilung des eigenartigen Denkers von der grössten Bedeutung ist. Wir lernen ihn hier von einer ganz neuen Seite kennen. Der „Angriff auf die Christenheit“ ist eine Sammlung von Kierkegaard selbst herausgegebener und nachgelassener Zeitungsartikel und Flugschriften aus den letzten Jahren seines Lebens, von denen bisher nur Weniges wie der „Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Wirksamkeit“ ins Deutsche übersetzt ist. Sie verdanken ihre Entstehung dem äusseren Anlasse, dass der Bischof Martensen, der erste Geistliche der dänischen Kirche, in einer Predigt seinen Vorgänger Münster als ein Glied in „der Kette der heiligen Wahrheitszeugen“ bezeichnet hatte.

Mit leidenschaftlichem Eifer griff Kierkegaard diesen Ausdruck auf und wies entrüstet die Anwendung eines Titels auf einen in Würden, Ehren und Wohlleben sich sonnenden Priesterkönig zurück, der nur den Blutzeugen der christlichen Kirche zukomme. Rede und Gegenrede trieb Kierkegaard immer weiter und deckte ihm schliesslich überhaupt den ungeheuer klaffenden Widerspruch zwischen dem Ideale des Urchristentums und des offiziellen Christentums auf. Dieses gleicht jenem „nicht mehr als das Quadrat dem Kreise, nicht mehr als

das Geniessen dem Leiden, als die Selbstliebe dem Geist gegen sich selbst, als weltliches Streben der Weltentsagung; nicht mehr als die selbstzufriedene Einbürgerung in der Welt dem gleicht, dass man ein Fremdling und Pilger in dieser Welt ist, nicht mehr als der Gang aufs Bureau, zum Tanz und auf die Brautschau der Nachfolge Christi gleicht — nein, nicht mehr!" Die Probe zeigt, welche leidenschaftliche Sprache Kierkegaard redet, wie er durchdrungen ist von der Idee des Leidens, wie er sich sehnt nach einem Wandel in der Nachfolge des Leidens und Sterbens Christi. Im offiziellen Christentum sieht er nur Unwahrheit, ein Narrenspiel, das man mit Gott treibt, indem man den Ernst des Ideals durch allerlei bequeme Aenderungen und Herabminderungen abgeschwächt und verdunkelt hat. Man hat sich so etwas wie Christentum zurecht gemacht. Kein Zweifel, dass Kierkegaard damit den Finger auf eine der wundesten Stellen des Christentums gelegt und sonnenklar den Widerspruch zwischen Ideal und Lebensführung aufgezeigt hat, einen Widerspruch, der so anfechtbar ist, weil das Ideal nirgends erstrebt wird, freilich auch nicht erstrebt werden kann. Dass er das letztere nicht erkannte, darin liegt die Schwäche seiner Forderung. Indem er die Rückkehr zum urchristlichen Ideale verlangte, negierte er völlig die Thatsache einer zweitausendjährigen geschichtlichen Entwickelung.

Höffdings Monographie über Kierkegaard, die von Dorner übersetzt, von Schrempf mit einem Begleitworte versehen ist, will den dänischen Denker in seiner Eigenschaft als Philosophen behandeln. Systematischer Philosoph ist nun Kierkegaard so wenig wie Nietzsche gewesen, und dieser Versuch hat daher, wie wir gleich näher sehen werden, die richtige Würdigung des merkwürdigen Denkers teilweise beeinträchtigt. Die ersten Kapitel zeigen die geistigen Strömungen Dänemarks, die Kierkegaards Jugendzeit umgeben. Sie sind für sein Verständnis unentbehrlich, denn nur aus dem Einfluss Hegelscher und romantischer Ideen, wie sie damals Dänemark nicht minder als Deutschland durchfluteten, wird die eigentümliche Gedankenrichtung in der Beurteilung des Bestehenden und die wissenschaftliche Methode Kierkegaards wenigstens annähernd deutlich. Von noch grösserer Einwirkung

auf die geistige Entwickelung dieses Denkers ist freilich der individuelle Lebensgang gewesen und daher für das volle Verständnis seiner eigenartigen Wirksamkeit gar nicht zu entbehren. Mit wenigen Strichen hat Höffding die wichtigsten und entscheidendsten Momente klar herausgekehrt: es ist der beste Abschnitt des Buches. Weniger gelungen dagegen ist die Darstellung des sogenannten Systems selbst. Abgesehen davon, dass sich kaum jemand ohne die Worte des Schriftstellers selbst aus den hier gegebenen Andeutungen über dessen eigentliche Meinung unterrichten kann, leidet sie m. E. zum Teil wie in der Interpretation der Lebensstadien an unrichtiger Auffassung. Höffding will darin einen theoretischen Versuch einer Charakteristik der verschiedenen überhaupt möglichen Lebensansichten sehen. Diese Beurteilung ist auf die wichtigste, die religiöse entschieden nicht anwendbar, da sie ja doch die eigenste innerste Ueberzeugung, das Lebensideal des Denkers ausspricht. Dann bleibt aber auch für die beiden andern, das sinnlich erotische und ethische Stadium nur die Möglichkeit, sie als innerliches Erlebnis zu fassen. Sie bezeichnen den Leidensweg, auf dem Kierkegaard seinem ernsten und erhabenen Ideale zugestrebt ist. Hier erwuchs nun die Aufgabe, den Punkt, aus dem sich diese verschiedenen Lebensmöglichkeiten für Kierkegaard ergaben, aufzusuchen und in völliger Klarheit aufzuzeigen. Nur so konnte aus dem Chaos sich scheinbar widersprechender Aeusserungen die doch notwendig vorhandene Einheitlichkeit der Person zur Anschauung gebracht werden. Dieser psychologischen Analyse aber hat sich Höffding überhoben. Eben so wenig kann ich seiner Polemik gegen Kierkegaards religiöses Ideal irgend welche Berechtigung einräumen, da er seine Kritik von einem Standpunkte aus unternimmt, den Kierkegaard von vornherein zum Ausgang seines Angriffes macht. Er sagt nur noch einmal Ja, wo sein Widerpart schon so oft Nein gesagt hat. Vielmehr handelte es sich auch hier darum, den Gründen nachzugehen, die den eigentümlichen Denker nach seinem ganzen Entwickelungsgange und der Absonderlichkeit seines Gedanken- und Empfindungslebens zu seinen merkwürdigen Ueberzeugungen führten. Ausführlich habe ich meine Auffassung von dem dänischen Denker im Oktoberheft der Preussischen Jahrbücher (Jhrg. 97) dargelegt.

Hermann Türk: Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege. Jena und Leipzig. Otto Rassmann. 1891.

Th. Achelis: Fr. Nietzsche. Hamburg. (J. F. Richter). 1895.

Maxi Nietzsche-Kritik. Zürich. Verlags-Magazin. 1895.

Max Zerbst: Nein und Ja. Leipzig. Naumann. 1892.

Eugen Kretzer: Fr. Nietzsche. Leipzig. Kesselring'sche Hofbuchhdlg. 1895.

Robert Schellwien: Max Stirner und Fr. Nietzsche. Leipzig. Pfeffer. 1892.

Robert Schellwien: Nietzsche und seine Weltanschauung. Leipzig. Alfred Janssen. 1897.

J. H. Wilhelmi: Th. Cartyle u. F. Nietzsche. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1897.

Geo Runze: Fr. Nietzsche als Theologe und als Antichrist. Kritik-Verlag. 1896.

Otto Ritschl: Nietzsches Welt- und Lebensanschauung. Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1897.

Alois Riehl: Friedr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Ein Essay. Stuttgart. E. Hauff. 1897.

Ferd. Tönnies: Der Nietzsche-Kultus. Leipzig. Reisland. 1897.

Rud. Steiner: Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar. Felber. 1895.

Die Flut der litterarischen Erscheinungen über Nietzsche ist ins schier Unübersehbare angeschwollen. Wer nur die Feder zu rühren vermochte, glaubte für oder wider ihn Stellung nehmen zu müssen. Nur wenige Schriften können hier erwähnt werden. Die meisten sind Augenblicksarbeiten, nur interessant als Zeugnisse der aufwühlenden Kraft von Nietzsches Genie. Sie vervollständigen das Stimmungsbild unserer Zeit; die Materie selbst lassen sie in undurchdringlicher Finsterniss. Einzelne machen Anleihen bei der Tollhaus-Psychologie, um sich dem Problem zu nähern. Sie erklären damit ihren völligen Bankrott im Verstehen so eigentümlicher Individualitäten wie Nietzsche. Dahin gehört vor allen Türk, der mit Aufbietung aller möglichen psychiatrischen Fachliteratur und literarischer Parallelen aus Zola und Dostojewski Nietzsches Ge-

dankenwelt als die Ausgeburt eines an perversen moralischen Instinkten leidenden Geistes hinstellt. Das hat auch er freilich noch nicht heraus, „ob Nietzsches Irresein ein impulsives (instinktives), sich in Zerstörungsinstinkten äusserndes oder ein moralisches, sich im Verfall der socialen Instinkte und sittlichen Triebe manifestierendes Irresein ist“. (68.) Achelis lässt den jungen Nietzsche zwar gelten, vor dem späteren aber fasst auch ihn ein Grauen, und er vermag schliesslich dessen Lebensanschauung nur als „die vollendete Anarchie des Denkens, den völligen Bankrott des philosophischen Bewusstseins, insbesondere die Zucht- und Schamlosigkeit des durch keine sittlichen Verpflichtungen mehr gebundenen Gefühls“ (34.) zu resümieren.

Solches völlige Missverstehen dieser eigentümlichen Natur weist treffend Riehl in seinem unten eingehend zu charakterisierenden Buche mit den Worten zurück: „Der Ernst und die Tiefe der Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegenkommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus irgend einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt“. (80f). Maxi bietet in seiner „Nietzsche-Kritik“ eine unübersichtliche Zusammenstellung aller möglichen Aeusserungen über den Denker. Zerbst meint den Moral insanity-Fanatiker Türk durch eine Zusammenstellung wörtlicher Citate aus Nietzsches Schriften widerlegen zu können. Kretzer giebt einen kurzen Ueberblick über Nietzsches Anschauungen, ohne aber auf die Schwierigkeiten einzugehen.

Mit andern wirklich oder nur scheinbar verwandten Geistern haben Nietzsche Schellwien und Wilhelmi in Parallele gesetzt; jener bringt ihn, wie auch Rudolf Steiner in seinem Buche über Nietzsche und wie dies übrigens auch sonst noch geschehen ist, mit Stirner, dieser mit Carlyle zusammen. In dem letzteren Vergleich liegt eine Berechtigung; denn in Nietzsches Idee vom Uebermenschen und vom Pathos der Distanz spiegelt sich der Heroenkult des Engländers in vergrösserten Massen wieder; und die gleiche ungeschichtliche Meinung von der im Genius plötzlich und unvermittelt auftauchenden, schöpferischen Kraft und Wirksamkeit ist beiden

eigentümlich. Ja auch in ihrem persönlichen Schicksale, wie in charakteristischen Merkmalen ihres Wesens, dem leidenschaftlichen Wahrheitsstreben, der tiefen religiösen Stimmung bieten sie eine merkwürdige Parallele. Dagegen verbindet die Gleichung Stirner-Nietzsche ganz disparate Gegenstände mit einander. Was hat der schrankenloseste Subjektivismus, hinter dem doch nur die widrige Lust gemeinster sinnlicher Befriedigung lauert, ein Ziel, das all und jedem anempfohlen wird, mit dem Ideale Nietzsches von dem hohen, herrlichen, kraftstrotzenden, seinen Machtwillen auslebenden Individuum, das nur einzelne wenige repräsentiren, zu thun? Es ist auch mein Urteil wenn Riehl meint, dass Nietzsche und Stirner vergleichen nichts anderes heisst, „als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer litterarischen Kuriosität zusammenstellen.“ (S. 81.)

Wilhelmi streift in seiner Broschüre auch das Verhältnis Nietzsches zum Christentum. Versteigt er sich auch nicht bis zu der kuriosen Meinung, die Gallwitz in den Preussischen Jahrbüchern (1896) zu begründen unternahm, dass sich zwischen Nietzsches Gedankenwelt und der des Christentums eine völlige Uebereinstimmung zeige, so findet doch auch er den Abstand zwischen den beiden Welt- und Lebensanschauungen nicht so gross, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, und sucht diese und jene Parallele dafür herbeizubringen. (S. 52f.) Darüber lässt sich aber nur Folgendes sagen: Wo sich bei Nietzsche scheinbar christliche Anklänge finden, wie in seiner starken Hervorhebung der autonomen Sittlichkeit, ist es nichts dem Christentum Eigentümliches, sondern was jeder echten Moral schon seit den Tagen des Sokrates gemeinsam ist. Wo dagegen von ihm dem Christentum eigene Anschauungen wie Sünde, Schuld, Reue, jenseitiges Leben, ewige Seligkeit berührt werden, tritt er ihnen mit schärfstem Widerspruche, wenn nicht wie besonders in seinem „Antichrist“ mit grimmigstem Hasse entgegen.

Das ist freilich von Runze in seinem Sonderabdruck zweier schon in der „Kritik“ veröffentlichten Aufsätze mit Recht hervorgehoben, dass die Person Christi eine von der Schätzung der christlichen Lebensanschauung wesentlich verschiedene und gemilderte

Beurteilung durch Nietzsche erfährt. Und es wird auch im Wesentlichen der richtige Gesichtspunkt angedeutet, wenn Runze sagt, dass „nicht dem Heiland, wie er gewesen ist, sondern dem Christentum der Kirche und besonders dem heutigen heuchlerischen Pseudochristentum“, vor allem aber, möchte ich noch hinzufügen, dem süsslichen, nach Glückseligkeit lüsternen, eudämonistischen, den Ernst des Leidens abmindernden Christentum, der „Religion der Behaglichkeit“ Nietzsches Kampf gelte, der ihn allerdings, wie nicht zu leugnen, weit über das Ziel hinausgeführt hat. (S. 19.) Ich kann hier den Hinweis auf Kierkegaard nicht unterdrücken, mit dem Nietzsche auch in diesem Punkte wie in vielen anderen so nahe zusammentrifft. Freilich darf man keinen Augenblick vergessen, wie die beiden trotz des gemeinsamen Angriffspunktes ganz verschiedenen Zielen zustrebten.

Indem Otto Ritschl in seinen Vorträgen über Nietzsche diese Motive seines leidenschaftlichen Widerspruchs gegen das Christentum völlig ausser acht liess und in der Thatsache von dessen Atheismus, des einzigen (!) constanten Elements in den drei Epochen, die er in dessen Entwicklung unterscheidet, den Beweis für den Mangel jedes religiösen Gefühls sehen zu müssen glaubte, verlegte er sich doch den Weg zur gerechten Würdigung des schwer zu enträtselnden Denkers. Verwunderung erregt die Behauptung Ritschls, die er im Widerspruch mit der gewöhnlichen Ansicht aufstellt, dass der Züchtungsgedanke Nietzsches nicht auf den Einfluss Darwins, sondern auf Schopenhauer zurückzuführen sei. (S. 55.) Nun ist ja keinen Augenblick zweifelhaft und wird auch von jedem zugegeben, dass Nietzsches ganze Philosophie unter dem Zeichen Schopenhauers steht. Ja, der Einfluss dieses Denkers kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden, nicht bloss, wie er direkt auf Nietzsches Gedanken, sondern ganz besonders auf dessen Polemik eingewirkt hat. Die ästhetische Wertbeurteilung aller Dinge ist ein solches positives Element. Und wenn er dann alle bisherigen moralischen Empfindungen als asketisch und lebensfeindlich brandmarkt, wenn er das Mitleid als die einzige, wichtigste Tugend jeder Moral, ja überhaupt als eine Tugend so heftig und leidenschaftlich bekämpft, so ist es Schopenhauer und seine von

diesem Philosophen stark beeinflusste Umgebung und Freundschaft, die er dabei im Sinne hat. Manche Einseitigkeit und überspannte Forderung der späteren Zeit erklärt sich zum Teil nur daraus, dass er sich so angelegentlich in Schopenhauer vertiefte und in ihm den typischen Repräsentanten der zeitgenössischen Lebensanschauung sah. Aber das heisst denn doch die Thatsachen geradezu auf den Kopf stellen, wenn man angesichts der klarsten biographischen und litterarischen Beweise den Einfluss Darwins auf Nietzsche leugnen will. Ein Einfluss, der nicht etwa bloss so obenhin, sondern in übermächtigstem Umfange stattgefunden hat. Ich will die Angaben hier nicht nochmals wiederholen, sondern verweise statt dessen auf die sorgfältige Zusammenstellung bei Riehl. (S. 98.) Wie unklar, verworren und widerspruchsvoll die an Darwin erinnernden Gedanken Schopenhauers sind, kann man bei Kuno Fischer (S. 464 f.) und Rudolf Lehmann (S. 62) nachlesen.

Mit Freude wende ich mich nun zu dem schönen Buche von Riehl. Was an dem Werkchen so anziehend wirkt, ist die vornehme, liebenswürdige und entgegenkommende Art des Verstehens, die nicht jeden extremen Ausdruck, jede Uebertreibung des excentrischen Denkers aufgreift, um ihm daraus einen Strick zu drehen, sondern überall hinter seine wahre Meinung zu kommen sucht; die feinsinnige psychologische Betrachtung seiner Persönlichkeit mit ihren Vorzügen und Schwächen; die Sicherheit und Ruhe des Urteils, die dem Leser das wohlthuende und überzeugende Gefühl mitteilt, dass sich der Kritiker völlige Freiheit und Unabhängigkeit seinem Gegenstande gegenüber bewahrt und den souveränen Standpunkt eingenommen hat, wo ihm weder die Leidenschaftlichkeit blinden Hasses, noch der Rausch überschwenglicher Begeisterung sein klares Auge trüben können.

Nietzsche wollte der Schöpfer einer neuen Kultur, der Führer zu neuer Wertung der Dinge, der Reformator der Menschheit sein. Wir sehen, dass er das nicht geworden ist. Die Versuche, die er schon frühzeitig in diesem Sinne ernstlich unternahm, sind allesamt gescheitert. Wer ein Reformator war, sammelte im Fluge die Massen um sich, riss sie mit sich fort und setzte allem Widerstande zum Trotz seine Ideen durch. Nietzsche interessiert uns nur

als Persönlichkeit, als der Mensch mit seinem Ringen und Streben, seinem Wagen und Hoffen, seinem Lieben und Hassen, seinen Irrtümern und Idealen, interessiert nur, sofern er in unserer Zeit möglich war und bis zu gewissem Grade ihrem Denken und Empfinden Ausdruck verlieh. Das ist auch der Standpunkt den Riehl einnimmt: „Eine Person widerlegt man nicht, man sucht sie zu verstehen." (S. 14.) Um ihm gerecht zu werden, kann man ihn nicht nach Anschauungen beurteilen, die er selbst bekämpft; aus seinen eigenen Werken hat man den Massstab des Urteils zu entnehmen. Wie verhält es sich nun mit seiner Philosophie? N. war kein Philosoph, „wenn man unter Philosophie nur eine Wissenschaft versteht gleich einer andern, eine etwas weniger spezielle Spezialwissenschaft". Aber er war einer im eminenten Sinne des Wortes, wenn man mit Philosophie „die königliche Kunst der Lebensführung, die dem Leben erst Zwecke setzt", meint. Eine solche Philosophie hat nicht notwendig ein „System" — Sokrates hatte auch keins. (S. 16 f.) Mit diesen Andeutungen stehen wir schon tief im ersten Abschnitte des Buches, der sich mit der Persönlichkeit beschäftigt. Auf dem Uebergange hiervon zum zweiten, der den Künstler würdigen soll, steht eine wichtige Betrachtung allgemeinerer Art über die Einkleidung von Nietzsches Gedanken. Der Verfasser hat hier nach der ganzen Anlage seiner Schrift, die ja nur ein Essay sein will, in dieser Gattung freilich ein Musterstück von Komposition und Darstellungsweise ist, nur anzudeuten vermocht, was allein Gegenstand einer eingehenden, interessanten Untersuchung werden könnte.

Es betrifft nicht allein die Form, sondern geht die wesentliche Gestaltung des Gedankens an, wenn Nietzsche sich häufig nicht genug in der Fülle des Ausdrucks erschöpfen kann, um das zu bezeichnen, was ihn bewegt, wenn er steigert und steigert, bis er schliesslich in den verwegensten und übertriebensten Hyperbeln endigt. Mit der blossen rhetorischen Begabung erklärt sich diese Erscheinung nicht. Und auch die Seite seines Wesens macht sie nicht ganz verständlich, die er schon frühzeitig selbst an sich entdeckt und in einem Briefe an seine Schwester (Leben I, 220) so charakterisiert hat, dass er „leicht einmal zu schwarze Farben an-

wende, auch wohl in einigen missvergnügten Momenten alles, Sachen und Personen, Engel und Menschen und Teufel sehr dunkel und durchaus unschön" vor sich sehe. Nietzsche hat tief und eindringend über die Wirkung des schriftlichen Ausdrucks nachgedacht. Er wusste, dass der Gedanke, der auf dem Papier Eindruck machen sollte, oftmals variiert werden müsse. Er beleuchtete ihn von allen Seiten, liess ihn durch viele Medien hindurchgehen. Aber wie man die Wirkung der schriftlichen Mitteilung überschätzen kann, indem man meint, dass sich die ganze Stärke der Empfindung und die völlige Klarheit, mit der einem der Gedanke bei der Niederschrift vorschwebte, auch dem Leser mitteilen müsse, so kann man sie auch unterschätzen. Das Letztere ist Nietzsche widerfahren, und um so mehr, je tiefer er sich fern von Menschen in die Einsamkeit vergrub. Er verlor schliesslich jedes Gefühl für die Wirkungsfähigkeit des schriftlichen Ausdrucks. Daher, ausdrücklich bemerke ich, zum Teil auch, seine stilistischen Extravaganzen, seine argen Hyperbeln, seine ins Ungeheuerliche forcierten Wendungen. Und es ist die richtige Konsequenz dieser Erkenntnis, dass man, wie Riehl fordert, „seine Sätze immer einige Töne tiefer stimme" und sich hüte, „Nietzsche zu wörtlich zu nehmen." (S. 24 f.)

Nachdem wir mit wenigen Strichen, zum Teil in geistvollen Analogien (vgl. S. 32 f.) die eigentümlichen Reize von Nietzsches Stil kennen gelernt haben, gelangen wir zu dem dritten und wichtigsten Teile, der den Denker behandelt. Es ist nicht möglich, hierauf im Einzelnen näher einzugehen. Man müsste diese Seiten abschreiben, wollte man einen Begriff von dem Reichtum und der Fülle ihres Inhalts geben. Kein wichtigerer Gedanke von Nietzsches Lebensanschauung wird übergangen, und in fein geschliffenen, scharf pointierten Wendungen, vielfach nur durch ein an rechter Stelle rechtzeitig angezogenes Zitat wird der Weg zu dem Verständnis des Denkers erschlossen. Die einzelnen Abschnitte werden von kurzen treffenden Bemerkungen begleitet, die die Gedanken auf ihr richtiges Mass zurückführen, die wahre Bedeutung herausheben, sie, wo dies nötig, in ihrer Unhaltbarkeit aufweisen. Erst nach wiederholter Lektüre merkt man die tiefdringende Arbeit

und peinliche Sorgfalt, die der Verfasser auf seinen Gegenstand verwandt hat.

Riehl unterscheidet im Entwicklungsgange Nietzsches drei Stadien: das künstlerische, durch die Geburt der Tragödie bezeichnet, indem er, noch völlig von Wagner und Schopenhauer abhängig, deren ästhetische Weltbetrachtung in seinem Sinne aus- und umgestaltet; das intellektualistische, von Werken wie Menschliches — Allzumenschliches, Fröhliche Wissenschaft, Wanderer und sein Schatten ausgefüllt, welches das Leben als Mittel zur Erkenntnis sich aufzufassen bemüht, den vorher verachteten Sokrates in seine Rechte wieder einsetzt, und unter dem Eindruck der Denker des 17. und 18. Jahrhunderts und den biologischen und den psychologischen Forschungen der Engländer zur Bestreitung aller objektiven Denkgesetze und zu dem Versuch einer utilitaristischen Begründung der Moral fortschreitet. Kräftiger als in den früheren Stadien erhebt sich im dritten der Gedanke der Neuschöpfung der Kultur. Eine Umwandlung, ähnlich der Faustens, geht mit ihm vor. Nicht mehr im Erkennen, sondern im Schaffen erblickt nun Nietzsche das Heil. Schaffen ist die grosse Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden. Und wieder wie im Anfange sind ihm das einzige Ziel der Kultur die grossen Exemplare der Gattung, die eximierten Menschen, für die nun hier der Göthe entlehnte Ausdruck des Uebermenschen auftritt. Von der an Carlyle sich anschliessenden Wertbeurteilung des schöpferischen Genius schreitet Nietzsche fort zu der Forderung der Züchtung des stolzen, tapferen, mit jeder Grösse, auch der Güte begabten Menschen (dies Letztere gegen Riehl, vgl. z. B. Antichrist S. 303. 313), die das Ziel der Kultur sei, bis er auch dabei nicht verharrend, schliesslich am Ende seines Wirkens mit dem Bekenntnisse, dass auch der Mensch ein Ende sei, sich der im Anfang vertretenen Auffassung wieder nähert. Nietzsches Charakteristik des Uebermenschen nimmt ja bekanntlich stellenweise eine jedes natürliche Mass weit überschreitende Form an, die manchem ein Anlass zu heftigsten Angriffen gewesen ist. Und doch beruht's nur auf Kurzsichtigkeit und Missverstand. Denn „so wenig es“, bemerkt richtig Riehl, „die Absicht Rousseaus war, die Menschen in die Wälder zurückzuführen, beabsichtigt Nietzsche,

die blonde Bestie auf dem Grunde aller Kultur", den „Raubmenschen" wieder ins Leben zu rufen, oder auch nur das „Gewaltherrische" als Ideal zu preisen. Er geht den starken, nicht völlig ausgelöschten, nur überschriebenen Zügen des „schrecklichen Grundtextes homo natura" nach, um nach ihnen ein neues und mächtigeres Bild des Menschen zu zeichnen, um „am Menschen als Künstler zu gestalten". Er verfeinert und sublimiert jene natürlichen Werte, erhebt sie ins Geistige und prägt daraus den Typus der „vornehmen Moral", des „vornehmen Menschen"." (S. 100.)

Im Zusammenhange mit der angedeuteten Entwickelung zeigt Riehl die sich daraus ergebende Wandlung in Nietzsches moralischen Anschauungen: von der autonomen individualistischen Willensmoral hin zu dem Standpunkt, welcher die Moral der Biologie unterordnet und ähnlich wie Schopenhauer, nur mit entgegengesetzten Konsequenzen, das Prinzip des Lebens zum Moralprinzipe erhebt. Und da nun dieses nach Nietzsche Wille zur Macht, Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren ist, so ist Grundsatz der Moral Befriedigung dieser Instinkte.

Ueberzeugend weist Riehl die Haltlosigkeit und Gebrechlichkeit dieser Behauptungen nach: Wie sie einen richtigen Grundgedanken Darwins bis zur Karikatur übertreiben, wie nicht jede Unterordnung auch Ueberwältigung und Unterdrückung sein müsse, ja wie das Höchste nur existieren und gedeihen könne, wenn das Niedrige in seiner Art sich vollende, wie die Forderung der Höherzüchtung auf einer ganz ungeschichtlichen Anschauung vom Menschen basiere, in ihren Zielen ferner durchaus unklar, in ihren Erfolgen gänzlich unsicher, jeder bisherigen Erfahrung völlig widersprechend sei.

So weit das Resumé dieses schönen, lehrreichen Buchs. Man wird der interessanten Entwicklung des merkwürdigen Geistes auf Grund von Tagebüchern, Briefen und anderen Hinterlassenschaften tiefer nachgehen, ihn inniger mit dem geschichtlichen Verlaufe unseres Jahrhunderts verweben und das psychologische Phänomen auf der breiten Basis zeitgeschichtlicher Stimmungen und Ereignisse als Notwendigkeit begreifen lehren können: aber kaum wird

man das Bild seiner Persönlichkeit und Lehren klarer und anschaulicher und mit grösserem Verständnis für die Vorzüge und Schwächen dieser eigengearteten Natur zu zeichnen imstande sein.

Tönnies verfolgt mit seiner Schrift einen mehr praktischen Zweck. Ein Weckerruf will sie sein an die unter dem Banne Nietzsches stehende Jugend, die unbesehen auf die Rede des fascinierenden Stilkünstlers schwöre; sie will den Verblendeten die Augen öffnen, das Unhaltbare seiner Behauptungen, die Mangelhaftigkeit seiner Begründung, die geringe Originalität seiner Gedanken, seine Oberflächlichkeit und Unkenntnis in der Beurteilung bestehender Verhältnisse zeigen und seine Schriften als das Blendwerk eines ästhetischen Schöngeistes charakterisieren, als theatralische Reden und Gebärden, die der Einsame in der ganzen Welt hört und sieht „zum Lachen und zum Weinen, aber mit dem Hintergenusse des Zuschauers, der behaglich (!) an seinem Platze sitzt und nicht mitthut, darum auch nicht mitleidet (!)". (S. 46.) Wie denn überhaupt über dieser Charakteristik Nietzsches etwas von der Stimmung liegt, die uns aus Fischers Schopenhauer entgegenweht.

Sicher sind diese Vorwürfe zum Teil berechtigt. Zum Beweise hier nur noch Einzelnes, was früher nicht schon erwähnt. So ist seine Ableitung der Begriffe von gut und böse, gelinde gesagt, einseitig, sein Vorwurf gegen das Christentum, dass es die männliche Tüchtigkeit untergrabe, übrigens ein Vorwurf, den ähnlich schon Bayle und der bekannte Mauvillon, Mirabeaus Freund und eifriger Verbreiter physiokratischer Theorien in Deutschland, erhoben haben, gänzlich ungeschichtlich und verfehlt. Aber noch nie ist es das Ursprüngliche, Erstmalige der Gedanken oder wohl gar ihre starke und sichere Grundlage gewesen, was die Gemüter gewann, sondern stets die dahinter wirkende und in ihnen sich aussprechende Persönlichkeit; und so lange man das leidenschaftliche Ringen und Wahrheitsstreben dieses Menschen nicht hinwegdisputieren kann, wird es kaum gelingen, die Sympathien zu ersticken, die ihm trotz der Erkenntnis all seiner Schwächen und Irrtümer entgegen gebracht werden.

Seinen Hauptangriff richtet Tönnies gegen Nietzsches: „Werdet

hart!“ Nur Unkenntnis und Missverständnis unserer Zeitlage kann dem einsamen, abgeschlossenen Denker den Kampf gegen die Regung des Mitleids, den Aufruf zur Unterdrückung, ja Ausbeutung der Schwachen, wie sich Nietzsche in seiner forcierten Redeweise ausdrückt, eingegeben haben. Das kapitalistische Ausbeutertum, das in höchster Blüte steht, entspreche diesem Ideale schon leider nur zu sehr und bedürfe wahrlich nicht noch der Ermutigung.

Es ist selbstverständlich, dass Nietzsche nicht solchen Bestrebungen, die mit rücksichtslosem Egoismus nur die Ohnmacht der Schwachen für ihr Wohlleben ausnützen, hat das Wort reden wollen. Wie er denn überhaupt nicht echtes Mitleiden und wahre Güte, sondern nur die aus Schwäche und Kraftlosigkeit stammende Mit- und Wehleidigkeit verworfen hat. In der verrufensten Schrift, dem Antichrist, heisst es: „Wenn der Ausnahme-Mensch gerade die Mittelmässigen mit zarteren Fingern handhabt als sich und seines Gleichen, so ist das nicht bloss Höflichkeit des Herzens, — es ist einfach seine Pflicht.“ (S. 303.) Und unter den von den Bleichsuchts und Heiligkeits-Idealen des Christentums leider ertöteten wohlgestalten Zügen des ursprünglichen Menschen wird neben der Wohlgeratenheit, Tapferkeit auch die „Güte der Seele“ genannt. (S. 313.)

Aber das ist sicher richtig, dass er durchaus antisocialistisch gestimmt war. Er hasste das Socialistengesindel, die Tschandala-Apostel, weil sie „das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sinn untergraben“, weil sie nicht einsehen wollen, dass für den Mittelmässigen mittelmässig sein ein Glück sei. Er hasste sie, weil sie mit ihren Nivellierungsbestrebungen und Ausgleichungstendenzen die notwendige Grundlage einer wahren und echten Kultur, „eine starke und gesund consolidierte Mittelmässigkeit“, zu vernichten drohten.

Aber indem er das aussprach, hat er nicht eine himmelschreiende Unkenntnis der bestehenden Verhältnisse offenbart — dagegen sprechen auch schon die im Nachlasse veröffentlichten eingehenden Auseinandersetzungen mit den socialistischen Tendenzen — sondern mit dem scharfen Blicke des starken individualistischen Geistes für die Gleichmachungsgelüste der Menge seinem be-

rechtigten Hasse dagegen Ausdruck verliehen. In einer Zeit, da von oben und unten die Gefahr uniformierender, jede geistige Selbständigkeit und individuelles Denken ertötender Bestrebnngen in immer erschreckenderem Masse zunimmt, kann die Bedeutung seines Weckerufs zur Bethätigung kraftvoller autonomer Gesinnung gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Ist er auch hie und da über das Ziel hinausgeschossen: der Gesunde wird das Echte und Wahre seines Wollens herausfinden.

Steiner hat in seinem Buche über Nietzsche besonders dessen Idee vom Uebermenschen einer Betrachtung unterworfen, gewiss eine für das Verständnis Nietzsches eben so wichtige, ja zum Teil auf die Grundvoraussetzungen seiner gesamten Anschauungen hinführende, wie nicht minder interessante Aufgabe. Doch hat sich der Verfasser ihrer nicht ehrenvoll zu entledigen verstanden.

Er ist erstens dem Entwickelungsgange dieser Idee, die Nietzsche seit den frühesten Tagen beschäftigte, nicht nachgegangen, er hat nicht einmal die verschiedenen Wandlungen und Umgestaltungen, die dieser Begriff in den einzelnen Büchern des Zarathustra erfahren, aufzuzeigen versucht. Wie er ihn darstellt, möchte es scheinen, als hätte Nietzsche damit stets eine eindeutige, zu allen Zeiten gleichartige Anschauung verbunden. Er hat ferner die sich in der Charakteristik des Uebermenschen kreuzenden Gedankengänge nicht entwirrt. Er hat endlich Nietzsches Ideal auf einen Standpunkt degradiert, dass vom Uebermenschen nichts mehr zu spüren, und ihm ein bleiches, dünnes Aussehen verliehen, so dass hiernach schon jedes in seinen Ueberzeugungen unabhängige und selbständige Individuum sich in diese Kategorie erhoben dünken muss. Was hätte Nietzsche zu solcher Karikatur dieser für ihn wichtigsten Idee gesagt, in deren Verwirklichung er allein noch den Wert des Lebens sah! Man soll sein ganzes Sinnen, ja das Opfer seiner selbst auf „die hohen Begabungen und die reinen Seelen“ richten. „Nimmt man deren Entstehung zum Ziel der ganzen Weltentwicklung und erfreut sich an deren Werken, so mag man an den Wert des Lebens glauben.“ (Menschl. Allz. S. 50.) Und das wären die Uebermenschen im Sinne Steiners! (Vgl. bes. S. 57 seiner Schrift.)

Bei dieser Gelegenheit will ich auf einen Punkt hinweisen,

der mir bisher nicht genügende Beachtung erfahren zu haben scheint und doch für die Beurteilung und das Verständnis von Nietzsches Lebensanschauung von grosser Bedeutung ist.

Der Angelpunkt seiner ganzen Philosophie ist seine Ansicht vom Menschen. Sie bildete sich ihm besonders in der zweiten Epoche seines Lebens, wo er, wie wir schon sahen, in den Bann der philosophischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts und der von England her den Kontinent überflutenden psychologischen Anschauungen geriet. Es kommt gar nichts darauf an, ob man einen Einfluss Rées zugiebt, oder ob man ihn leugnet, wie sich Nietzsches Schwester (Leben II, 271) und der Herausgeber seiner Werke Fr. Kögel (W. W. XI, 422 f) alle erdenkliche Mühe geben. Rée ist selbst kein originaler Kopf; er hat nur Gedanken verarbeitet, die, durch die darwinistischen Hypothese nahe gelegt, von Tylor und besonders von Galton, der sogar schon die Idee einer Höherzüchtung des Typus Mensch erwog, bereits begründet waren. Mag nun Nietzsche durch die beiden direkt beeinflusst gewesen, oder auf Grund seiner Beschäftigung mit Darwin allein zu den ähnlichen Folgerungen gelangt sein: kein Grund liegt vor, seine spätere Behauptung, dass Rée auf die Conception seiner philosophia in nuce „nicht den allergeringsten Einfluss“ gehabt habe, wie er an Rhode schrieb, zu bezweifeln. Dass Rée freilich befruchtend und anregend durch gleiche Ueberzeugungen eine Zeit lang auf ihn gewirkt, hat Nietzsche nie in Abrede gestellt und widerspricht auch der obigen Bemerkung nicht (Gen. d. Mor. VII. W. W. XI, 133). Soviel nebenbei von diesem biographischen Faktum, das nunmehr auch schon die Gemüter zu erhitzen beginnt. Weiter zu seiner Ansicht vom Menschen!

Der Mensch ist nach Nietzsche ein Naturprodukt wie jedes andre auch. Keiner hat vielleicht die Analogie so konsequent durchdacht und für seine Zwecke verwertet, wie er. Es liegt etwas Dämonisches darin, wie er den Menschen gleichsam all seiner Hüllen zu entkleiden und in seinen letzten Bestandteilen von Instinkten, Trieben und Affekten blosszulegen versucht. Hier glaubt er einen natürlichen Mechanismus zu bemerken, der auf einem ursächlichen Verhältnis beruhend, jedes beliebige Experiment mit ihm gestattet.

Dass der Mensch ein geschichtliches Wesen, ein in seinem geistigen Leben von der Kultur früherer Zeiten bedingtes Wesen ist, hat Nietzsche nicht zu würdigen vermocht. In dieser ungeschichtlichen, den Menschen als absolutes Naturprodukt auffassenden Anschauung, die in jeder Hinsicht an das Aufklärungszeitalter erinnert, liegt die Voraussetzung für all seine Forderungen und Folgerungen. Wie die Zeit Rousseaus, Basedows und Campes die Möglichkeit der pädagogischen Einwirkung unter dieser Ansicht ins Ungeheuerliche steigerte und aus dem Menschen alles machen zu können träumte, ihn zum Experimentierobjekt aller beliebigen Einfälle einer launenhaften pädagogischen Willkür herabwürdigte, so glaubt auch Nietzsche, hierin nicht in den Fussstapfen seines Lehrers Schopenhauer wandelnd, an die Allgewallt erzieherischen Einflusses im weitesten Sinne. Waren es doch auch anfangs rein pädagogische Pläne, mit denen er sich z. B. zur Zeit seiner Baseler Vorträge trug, die gleichfalls schon auf einen völligen Neuanfang und die Loslösung von allem Bestehenden hinsteuerten. Später trat dann an die Stelle die Züchtungsidee des Übermenschen und der Gedanke, die Kultur gänzlich umzugestalten. „Die Menschen können mit Bewusstsein beschliessen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Erziehung, Unterrichtung schaffen.“ (Menschl. Allzum. 42.)

Man hört bisweilen mit Verwunderung die Thatsache konstatieren, dass die Anhänger socialdemokratischer Tendenzen eine gewisse Sympathie für den Aristokraten der Gesinnung hegen. In der materialistisch-mechanischen Auffassung vom Menschen liegt der Berührungspunkt der sonst durchaus entgegengesetzten Lebensanschauungen. Der oben citierte Satz könnte eben so in Bebels Frau stehen, wie er jetzt eine der Grundthesen in Nietzsches Werken bildet.

Mit dieser Auffassung vom Menschen hängt denn auch der von den weittragendsten Folgen begleitete Gedanke Nietzsches zusammen, dass die Moral durch die Ästhetik ersetzt werden müsse. Keine Moral, nur noch Ästhetik! Wer den Menschen wie jedes andre Naturprodukt wertet, für den hat die moralische Beurteilung

keinen Sinn mehr. An die Stelle von gut und böse treten schön und hässlich. Zum Teil ist diese Auffassung auch schon bei Herbart, dem strengsten Deterministen, massgebend geworden, indem er die Moral der Ästhetik wenigstens unterordnete.

So erwachsen doch Nietzsches Gedanken aus einer einzigen Grundanschauung mit notwendiger Konsequenz: eine Ansicht, die übrigens auch Schellwien in seiner neuesten Schrift, wenn auch anders, als es hier geschehen, zu begründen versucht hat.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aristotelis ars rhetorica ed. Roemer, Leipzig, Teubner.
Ballauff, F., Das Gefühl bei Herbart, Diss. Jena.
Blass, F., Zur ältesten Geschichte des platonischen Textes, Akad. Leipzig.
Budde, E., Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm bis Descartes, Diss. Erlangen.
Buschbell, G., Der Traditionalismus Bonalds, Philos. Jahrb. XII, 1.
Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrh. I. Band, München, Brockmann.
Closen, H., Glogaus Vorlesungen über Religionsphilosophie, Leipzig, Lipsius & Fischer.
Commer, E., Savonarola, I, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII, 1
Damm, O., Schopenhauer's Ethik, Annaberg, Glaser.
Deter, Chr. Jos., Kurzer Abriss der Geschichte der Philos., 6. Aufl. herausg. von Runze, Berlin, Weber.
Deussen, P., Die Philosophie der Upanishads, Leipzig, Brockhaus.
Draesecke, J., Zum Streit über die Mitteldinge im 17. u. 18. Jahrh., Progr. Wandsbeck.
Dippe, Der Begriff des Schönen in der neueren Ästhetik, Progr. Soest.
Eisler, R., Wörterbuch der philos. Begriffe und Ausdrücke, I. u. II. Liefer. Berlin, Mittler u. Sohn.
Falckenberg, R., Lotze's Briefe an Zeller, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 113, H. 2.
— — — Hilfsbuch zur Geschichte der Philos. seit Kant, Leipzig, Veit & Co.
Fischer, P., Die Motive der Gefühle in der neuesten Psychologie, Diss. Zürich.
Frenzel, B., Der Associationsbegriff bei Leibniz, Diss. Leipzig.
Freytag, W., Die Substanzlehre Locke's, Halle, Niemeyer.
Frommel, O., Mechanismus und Teleologie bei Kant u. Lotze, Diss. Erlangen.

Gattermann, H., Verhältnis von Kants Inauguraldiss. zur Kritik d. r. Vernunft, Diss. Halle.
Glossner, M., Savonarola als Apologet u. Philosoph, Paderborn, Schöningh.
Hafferberg, R. C., Die Philos. Vauvenargues', Jena, Bassermann.
Hahn, R., Die Leibnizische Metaphysik und der Einfluss der Mathematik auf dieselbe bis 1686. Diss. Halle.
Hanne, J. R., Teichmüllers neue Grundlegung der Philosophie, Protest. Monatsh. III, 1.
Hollmann, G., Prolegomena zur Genesis der Religionsphilos. Kants, Diss. Halle.
Jodl, Fr., Fichte als Sozialpolitiker, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 113, Heft 2.
Keller, L., Die Akademien der Platoniker im Alterth., Monatsh. d. Comenius-gesellschaft VII 9/10.
König, E., Hartmann's Kategorienlehre, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 113, H. 2.
Lehman, A., Lehrbuch der Philos. auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, Freiburg, Herder.
Möbius, P. J., Über Schopenhauer, Leipzig, Barth.
Pfister, O., Die Genesis der Religionsphilos. Biedermanns, Diss. Zürich.
Pöhnert, K., Gesner und sein Verhältniss zum Philanthropinismus, Leipzig, Graefe.
Reicke, R., Lose Blätter aus Kants Nachlass, (Forts.), Altpreuss. Monatsschr., Dez. 1898.
Rolfes, E., Moderne Anklagen gegen den Charakter u. die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles', Philos. Jahrb. XII, 1.
Salits, P., Darstellung u. Kritik der Kantischen Lehre v. d. Willensfreiheit, Rostock, Adler.
Schalkenhauser, G., Aeneas Gaza als Philosoph, Diss. Erlangen.
Schaefer, F., Lichtenberg als Psycholog, Diss. Jena.
Schenderlein, J., Die philos. Anschauungen des Raimund von Sabunde, Diss. Leipzig.
Scherer, C. Chr., Der Gottesbeweis bei Reimarus, Würzburg, Goebel.
Schreiner, M., Beiträge zur Gesch. d. theolog. Bewegungen im Islâm, Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft 52, 4.
Seitz, A. v., Die Willensfreiheit bei Crusius, Würzburg, Goebel.
Siebeck, H., Aristoteles, Stuttgart, Frommann.
Volkmann, F., Die Entwicklung der Philosophie, Berlin, Rühe.
Warda, A., Zur Frage, nach Kants Bewerbung um eine Lehrstelle an d. Kneiphöfischen Schule, Altpreuss. Monatsschr., Dez. 1898.
Wartenberg, M., Kants Theorien der Kausalität, Leipzig, Haacke.
Wilkinson, J. J., James Martineau's Ethik, Diss. Leipzig.
Windelband, W., Geschichte der Philos. II. Aufl., 3. Lief., Freiburg, Mohr.
Wintzer, W., Die natürliche Sittenlehre Ludw. Feuerbach's, Leipzig, Fock.

B. Französische Litteratur.

Dauriac, L., La philosophie de R. Wagner, Rev. philos. Avril 1899.

Fontevé, G. Sur l'hypothèse Euclidienne, Rev. de Methaph. Mars 1899.
Fouillée, Psychologie religieuse dans Michelet, Rev. philos. Mars 1899.
Kaufmann, N., Philos. naturelle d'Aristote, Paris, Alcan.
Tannery, P., La Stylométrie, Rev. phil. Févr. 1899.
Vallet, P., Histoire de la philosophie, Paris, Royer & Chernovitz.

C. Englische Litteratur.

Davies, H., Origenés Theory of Knowledge, Amer. Journal of Théology, II, 4.
Lotta, R., Leibniz: the Monadology and other Philos. writings, Oxford, Clarendon Press.
Lefevre, A., Butler's view of human nature, Philos. Rev. VIII, 2.
Lewis, Mc Intyse, Kants Theory of Education, Educational Rev. XVI, 4.
Pollock, F., Spinoza, second edition, London, Duckworth & Co.
Schurman, J. G., Kants Theory of the A priori Forms of Sense (II), Philos. Rev. VIII, 2.

D. Italienische Philosophie.

Billia, L. M., Sulle dottrine psicofisiche di Platone, Modena.
— — — L'Esiglio di S. Agostino, Torino, Frattelli Bocca.
Calzi, C., Rosmini nella presente questione sociale, Torino, Bocca.
Falgo, F., L'Aretologia presso Socrate Platone ed Aristotele, Lucca 1899.
Nardi, P. de, Tommas d'Aquino, Forli, Mariani.
Tocco, F., I principii metafisici della scienza e della natura di E. Kant, Rivista filos. di Carlo Cantoni I, 1.
Villa, G., La psicologia contemporanea, Torino, Bocca.
